

lumière & vie

Entretien :
Xavier LACROIX

Dossier :
L'argent trompeur

avril - juin 2010

286

ISSN 0024-7359

lumière & vie

avril-juin - tome LIX - 2

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2010 :

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

← **Rembrant**, *Jésus chassant les marchands du Temple* (détail), 1626, collection privée.

• Alors que l'Assemblée Nationale se prépare à adopter un texte de révision de la loi de bioéthique, nous avons interrogé **Xavier LACROIX**, théologien moraliste, et récemment invité à participer au Comité Consultatif National d'Ethique, au titre de son appartenance à la famille spirituelle catholique. Ce qui lui tient à cœur, c'est de manifester comment le spirituel se joue dans le charnel, qu'il s'agisse des relations affectives ou qu'il s'agisse de défendre la dignité de la vie humaine et du corps humain, de la conception à la mort. Une vie au service de la vie, non seulement dans le cadre d'une éthique croyante, guidée par la foi, mais dans le dialogue avec la morale commune de la société d'aujourd'hui, guidé par la raison.

• Réflexion morale encore pour notre dossier consacré à **l'argent trompeur**, dans un contexte incertain de sortie de crise… à moins qu'il ne s'agisse d'un répit et que la machine financière ne s'emballe encore, faute de limites, faute de reconnaître qu'il ne s'agit pas seulement de science et de mécanisme économiques, mais aussi de régulation morale et politique, et au fond de spiritualité.

Pour ouvrir ce dossier, **Marcel HENAFF** évoque le risque de la contamination de toutes les relations humaines par la logique de l'argent, et réfléchit aux raisons qui nous attachent à la gratuité, et nous font mépriser la vénalité. Une réflexion nourrie de la méditation de quelques philosophes d'hier à aujourd'hui, qui permet de mieux comprendre à la fois la nécessité de l'argent, son apport bénéfique dans les relations d'échange, sa capacité de libération, et ses dangers potentiels, en particulier lorsque l'illimitation du désir rencontre l'illimitation du numéraire, et nous conduit à une vision plus subtile du don et de la gratuité.

C'est en effet que tout ne peut être gratuit : payer le psychanalyste libère le patient du sentiment pesant de la dette, comme le soulignait l'inventeur de la psychanalyse. **Jacques MARECHAL-DURANT** l'indique au terme de son évocation d'un dense itinéraire analytique, l'argent n'est le salaire d'aucune certitude ni d'aucune vanité, mais plutôt don et « offrande propitiatoire ».

Expression à connotation biblique et positive, qui nous introduit à la richesse comme signe de bénédiction dans l'Ancien Testament. Mais **Daniel MARGUERAT** souligne combien l'usage de la richesse est régulé dans la Loi par l'offrande des prémices et la remise de la dette. Dépassant l'appel prophétique à la justice, le Christ fait du rapport à l'argent une question de spiritualité : l'argent peut devenir une idole, une fausse garantie : argent trompeur ou Mamon d'iniquité. Seule une « profanisation » de l'argent peut en garantir un usage responsable.

André SAUGE nous aura guéris au passage de toute tentation de justifier le capitalisme financier par la parabole des mines : loin d'ériger le bon serviteur en modèle, Jésus dresserait là un portrait incisif d'un roi impitoyable, que le « mauvais serviteur » serait le seul à contester et à démasquer. Lecture qui donnera du baume au cœur à tous ceux que l'interprétation habituelle met mal à l'aise et qui sentent l'ambiguïté de ce roi avide de puissance !

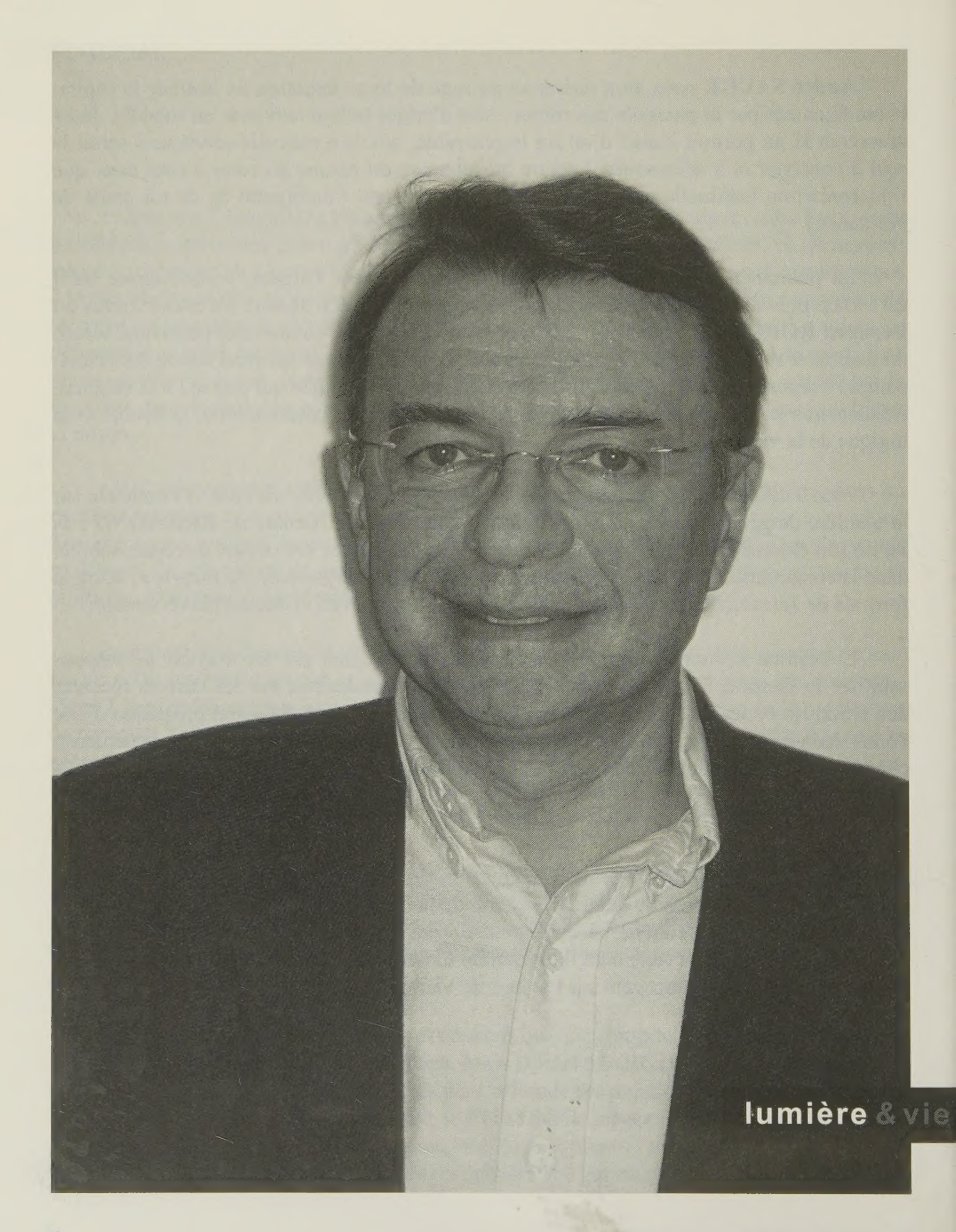
La puissance, voilà bien ce que donne effectivement l'argent, voilà bien ce qu'il est ! Mais puissance trompeuse, quand elle s'érige en fin et en absolu. Là encore, nous dit **Bernard RORDORF**, il ne s'agit pas seulement d'injustice, quand cette puissance sépare du pauvre et rend aveugle au prochain, mais il s'agit de combat spirituel contre les principautés : l'argent apparaît alors comme une puissance personnifiée qui prétend à la seigneurie dans nos existences, et qui y parvient quand il devient le critère ultime, la finalité et la logique de la vie.

Face à ce danger, l'Eglise la première doit s'interroger avec réalisme et honnêteté sur la manière de gérer l'argent qu'elle reçoit, comme l'indique **Nicolas de BREMOND** à la fin de son exposé historique. Tout comme elle s'est interrogée sur sa part de responsabilité dans la construction de l'image du juif avide, liée à « l'enseignement du mépris », selon la formule de Jules Isaac : **Dominique CERBELAUD** évoque ici ce récent renversement.

Et comme le montre **Hugues PUEL** dans sa réflexion sur les moyens de responsabiliser la finance, la doctrine sociale reste encore trop discrète sur les dérives récentes des pratiques bancaires. Ici la vigilance éthique rejoint pourtant le souci prosaïque d'une bonne économie : il s'agit de restaurer durablement la confiance entre tous les partenaires, clients, entreprises, banques et Etats, et pour ce faire, on ne pourra se passer d'une démarche prudentielle.

• **Adieu Vatican II ?** Telle était la question de la table ronde organisée par l'Agora Tête d'Or en mars dernier, où quatre frères dominicains de Lyon livraient leurs témoignages sur leur réception de ce concile, revendiqué avec passion ou refusé comme trahison, devenu par la force des choses événement de tradition. Quatre **regards croisés** pour nourrir la réflexion de ceux qui s'interrogent sur l'avenir de Vatican II dans l'Eglise.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur


lumière & vie

Xavier Lacroix, passeur de vie

Xavier LACROIX, père de trois enfants, est philosophe et théologien. Il a été directeur de l'Institut des sciences de la famille (de 1986 à 1994) et doyen de la Faculté de théologie de Lyon (de 1997 à 2003). Professeur d'éthique à l'Université catholique de Lyon, auteur de nombreuses publications sur le mariage et la famille, il a été nommé en mars 2008 au Comité Consultatif National d'Ethique.

Lumière & Vie : Avant d'être théologien, vous avez enseigné la philosophie. L'éthique était-elle déjà au cœur de vos recherches ?

Xavier LACROIX : Ma porte d'entrée dans la philosophie a été la phénoménologie, qui m'a marqué de manière irréversible. J'ai eu la chance d'avoir un véritable maître en la personne d'Henri Maldiney[1], qui m'a initié à Husserl et à la *Daseinsanalyse*[2], mode de pensée très précieux qui retient ce qu'il y a d'irréductible non seulement dans l'apparaître des choses, mais dans la « présence » elle-même, dans la structuration de l'être au monde, avec toute sa densité de mystère. L'esprit et la liberté se manifestent déjà dans notre relation à l'espace, au temps, au paysage, au corps, au visage.

Les commentaires par Maldiney des paysages de Cézanne, de ses « Sainte Victoire » en particulier, m'ont initié au sens de l'Ouvert, de l'Etre, de l'étonnement devant le « il y a » — en allemand *Es gibt*, « ça donne ». L'idée de donation est déjà présente dans cette expression. La phénoménologie, surtout appliquée aux relations humaines, prépare déjà à l'éthique, puisqu'elle recherche l'essence au sein de l'apparaître : il y a un irréductible de chaque expérience, de chaque acte, une vérité donc, ce qui prévient tout réductionnisme et même tout psychologisme.

1. Henri MALDINEY, né en 1912, fut un des représentants en France de la phénoménologie. Toute sa vie, il questionna les conditions de l'existence comme ouverture à l'Être. Ses concepts de trans-passibilité et trans-possibilité sont particulièrement utiles aux psychothérapeutes. Il est l'auteur de *Regard, Parole, Espace* (L'âge d'homme, Lausanne, 1973), *Art et existence* (Klincksieck, Paris, 1985), *Penser l'homme et la folie* (Millon, Grenoble, 1991).

2. Ludwig BISWANGER (1881-1966) s'est détourné de la psychanalyse et a créé la *Daseinsanalyse* inspirée essentiellement de la phénoménologie de Husserl et Heidegger. En français, signalons *Le rêve et l'existence* (DdB, 1954), et *Introduction à l'analyse existentielle* (Ed. de Minuit, 1971).

Deux autres pensées m'ont particulièrement marqué, et ce sera une réponse plus directe à votre question : Kierkegaard[3] et Levinas[4]. Le passage, chez le premier, du stade esthétique au stade éthique, puis du stade éthique au stade religieux a structuré à vie ma manière de penser. Quant à Levinas, qui a introduit la pensée de Husserl en France, il a pu affirmer que la phénoménologie était le fruit de la « lancée judéo-chrétienne » : une confiance de fond en l'esprit. Et, bien sûr, ses pages insurpassables sur l'apparaître du visage, sur la caresse ou sur l'érotisme m'avaient déjà préparé à l'éthique du corps et de la vie affective. Je me suis toujours beaucoup intéressé à l'art[5], qui est lui aussi en quête de la vérité de l'apparaître et j'ai toujours pensé qu'entre l'esthétique et l'éthique, il n'y avait pas seulement un « saut », comme chez Kierkegaard, mais une affinité, des passages, des passerelles. Percevoir la beauté véritable d'un visage ou d'un corps place sur le chemin de l'éthique.

L & V : Qu'est-ce qui vous a poussé, vous, laïc, marié, à entrer en théologie ? Aviez-vous déjà en vue votre sujet de thèse ?

X. L. : Je m'étais déjà passionné pour la théologie dans ma jeunesse. A 18 ans, au noviciat des pères Maristes, je lisais avec passion Balthasar, de Lubac, Guardini, Evdokimov. Et nous étions contemporains de Vatican II : à chaque repas nous avions la chance d'écouter les comptes rendus des sessions du Concile dans le journal « *La Croix* » ! J'ai suivi des cours à la Faculté de théologie de Lyon, entre 1966 et 1969.

Ensuite je me suis investi dans la philosophie, que j'ai enseignée chez les Maristes de Lyon mais, vers la trentaine, le désir m'a repris d'étudier sérieusement la théologie et, tout en enseignant, j'ai suivi à nouveau des cours dans la même Faculté à partir de 1977. Henri Bourgeois[6], doyen à l'époque, m'a fortement incité à continuer et m'a confirmé dans l'idée que la théologie n'était pas réservée aux clercs. Je me trouvais très bien dans ma position de laïc marié, philosophe et théologien. Je trouverais catastrophique que seuls les clercs soient théologiens ! La coupure entre clercs et laïcs me semble être une des grandes faiblesses du passé de l'Eglise : n'y revenons pas ! Tout croyant qui accède à une certaine culture profane, à l'esprit critique moderne est sommé de se faire, d'une façon ou d'une autre, théologien. La foi est en quête d'intelligence, elle a même besoin d'intelligence.

3. Sören KIERKEGAARD (1813-1855) écrit ses *Stades sur le chemin de la vie* en 1845, où il aborde les rapports de l'homme à la sensibilité, au devoir et à Dieu d'un point de vue existentiel.

4. Emmanuel LEVINAS (1906-1995), d'origine lituanienne, après cinq ans de captivité en Allemagne, développe une philosophie autour de la question d'Autrui, caractérisé comme l'Infini impossible à totaliser (cf. *Totalité et infini*, 1961), puis comme l'au-delà de l'être (cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* 1974).

5. Cf. dans le n° 203 (1991-3) de *Lumière & Vie* consacré à l'art, l'article « Le chemin du créateur » sur ce que certaines œuvres apportent à la foi : ruptures, passages, gloire… mots pour pointer l'indicible et voir se rapprocher l'artiste du mystique.

6. Henri BOURGEOIS (1934-2001), prêtre et professeur de théologie pratique à l'Université catholique de Lyon, a écrit de nombreux ouvrages sur l'identité et l'initiation chrétiennes.

Après ma maîtrise, en 1984, Henri Bourgeois m'a appelé à enseigner la philosophie contemporaine. Je commençais alors à envisager une thèse sur la résurrection de la chair[7]. Puis, en 1986, a eu lieu un double appel. Le poste de directeur de l'Institut des Sciences de la Famille étant vacant, le recteur Gérard Defois me l'a proposé. En même temps, à la Faculté, le cours de théologie appelée alors « morale sexuelle », était assuré par le père Rollin qui s'apprêtait à partir en retraite. Henri Bourgeois m'a proposé de partager le cours avec lui en vue de lui succéder.

Etant donné les charges que l'on me donnait et le cours que l'on me confiait, j'ai jugé bon de réduire l'écart entre le sujet de thèse initial et la matière de mon enseignement. Aussi l'ai-je reconverti en un sujet à la jonction entre l'anthropologie théologique et la morale : « *Corps charnel – corps spirituel* ». Il s'agissait de penser en quel sens le spirituel se jouait dans le charnel – et cela tout particulièrement autour de la sexualité dans la relation d'alliance. C'est ce travail qui ensuite a été publié sous le titre *Le corps de chair*[8].

J'y ai surtout travaillé à l'articulation entre les données de la phénoménologie, une ontologie du corps-sujet et les apports de la Révélation, passant non seulement par l'Ecriture, mais aussi par l'élaboration des Pères, saint Irénée en particulier. Ma question de fond était : l'Eglise a-t-elle raison de dire que c'est dans le cadre de la relation d'alliance que l'union sexuelle trouve son sens vrai et plénier ? Et ma réponse fut affirmative ! Mon directeur de thèse était Henri Bourgeois (qui venait de publier un livre sur la résurrection des corps) mais, étant donné la matière, je montais régulièrement à Paris rencontrer Xavier Thévenot[9], qui était en quelque sorte mon second directeur, pour ce qui concernait proprement l'éthique sexuelle. Il a bien voulu, ensuite préfacer le livre.

L & V : Vous êtes donc resté enseignant, dans le domaine de la morale familiale, mais avec beaucoup de responsabilités d'organisation. Les jugez-vous aujourd'hui pesantes pour votre recherche, ou plutôt fécondes ?

X. L. : Pendant huit ans, à l'Institut des Sciences de la Famille, j'ai en effet alterné les tâches de direction et d'enseignement. Ces deux types de responsabilité me sont très tôt apparues comme complémentaires. Concevoir des formations, rencontrer les

7. En novembre 1986, Xavier Lacroix écrivait pour le n° 179 de *Lumière & Vie* consacré à la question de l'au-delà un article sur « Le corps à venir » (p. 75-91) : la foi en la résurrection de la chair invite à penser le corps à partir de son avenir, et de ce que Paul appelle le corps spirituel.

8. *Le Corps de Chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour* (Cerf, 1994). Un peu plus tard paraissait *Le corps de l'Esprit* (Cerf, 1999), où l'auteur insistait sur le corps comme lieu de la vie divine elle-même.

9. Xavier THEVENOT (1938-2004), prêtre salésien et professeur à l'Institut catholique de Paris, « fit de la morale sans jamais faire la morale » (cf. *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Cerf, 1998 et *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Cerf, 2009).

enseignants, animer des réunions, préparer des colloques est une manière de découvrir un domaine. A l'Institut, j'ai été entraîné à faire le lien entre la théorie et la pratique, puisque la plupart de nos formations étaient dites « pratiques » (conseil conjugal par exemple). Entraîné aussi à viser la rencontre entre Eglise et monde, puisqu'il s'agissait de transmettre une pensée d'inspiration chrétienne à des publics fort divers qui étaient loin d'être tous confessants. Il s'agissait aussi d'articuler l'approche philosophique ou théologique avec les sciences humaines, puisque l'Institut est pluridisciplinaire.

Pendant six ans, en tant que doyen de la Faculté, j'ai fait une expérience similaire. La théologie est elle-même pluridisciplinaire (dogmatique, Ecriture sainte, histoire, droit canonique, morale, spiritualité...) et penser le lien entre ces disciplines est déjà un acte théologique ! On apprend finalement autant, si ce n'est plus, dans les rencontres, les entretiens, les confrontations que dans les livres. Nous avons par exemple conçu un colloque sur *L'universel chrétien en question*[10] : une telle organisation était déjà une entrée dans le sujet ! Pratiquement, le temps pris par les réunions, les instances, l'administration était en concurrence, parfois douloureuse, avec le temps consacré à l'enseignement ou la recherche. Mais sur le fond il y avait une heureuse complémentarité.

10. Cf. *L'universel chrétien. Sept études*, collectif, sous la direction de Didier GONNEAUD, Lyon, éditions Profac, 2006.

J'ai beaucoup eu l'occasion, également, de travailler avec les autorités pastorales, avec les évêques notamment, au sein du Conseil national de pastorale familiale (pendant 16 ans !). J'ai pu y être témoin à la fois des difficultés et des richesses de ce que l'on appelle la pastorale familiale. Les mouvements représentés offrent un beau témoignage de l'Eglise servante, dans la préparation au mariage, l'éducation affective, l'aide à la transmission. Les différences de sensibilité et les questions s'y manifestaient aussi, mais nous n'étions que consultatifs ! En 1992, nous avons contribué au document de l'épiscopat sur « les divorcés remariés » que beaucoup ont jugé éclairant et qui mettait en avant la primauté de la conscience personnelle. Les questions de théologie pratique ou pastorale sont restées pour moi centrales : préparation au mariage, éducation sexuelle, politique familiale. Je ne suis pas porté vers les questions purement spéculatives.

L & V : Connu comme un spécialiste des fondements de la famille, vous voilà souvent interrogé par les médias. Que peut dire un éthicien catholique dans une société sécularisée et pluraliste ?

X. L. : Le domaine de la vie affective, conjugale, familiale est à la fois une terre de difficulté et un terrain privilégié de confrontation ou de rencontre entre Eglise et monde. L'amour, la conjugalité et même la famille sont au nombre des domaines où l'héritage chrétien est le plus patent dans notre culture. Chacun le sent bien, d'où une relation ambivalente à l'Eglise. Et lorsque nous nous faisons les avocats du respect pour l'intimité charnelle, des caractéristiques essentielles du lien d'alliance ou de la valeur de la différence sexuelle, nous ne défendons pas des biens confessionnels, mais des biens humains fondamentaux, dont chacun a l'intuition. C'est au fond le sens de l'incarnation, de l'unité du sujet et de son corps, de la portée spirituelle du charnel que nous défendons[11].

11. Signalons plusieurs ouvrages réédités sur l'amour et la famille : *Le Mariage*, coll. Tout simplement...(Éditions de l'Atelier, 1992), *Les mirages de l'amour* (Bayard, 1997), *L'Avenir c'est l'autre. Dix conférences sur l'amour et la famille* (Cerf, 2000), *De chair et de parole. Fonder la famille* (Bayard, 2007).

Mais en même temps, ces biens humains fondamentaux sont aussi des pierres d'achoppement, des lieux de contradiction. C'est là que se jouent des choix décisifs. Et, dans notre culture, les courants contraires sont très puissants. Je pense en particulier aux courants constructivistes et culturalistes qui, dans une perspective démiurgique, voudraient affranchir l'humain des humbles données corporelles, pour tout faire reposer sur la volonté, le contrat, le projet. Ils nous reprochent alors d'être naturalistes ou essentialistes.

Pourtant, tout en prenant acte de la montée de certaines conduites (comme le concubinage), nous avons non seulement le droit mais le devoir d'indiquer un préférable. Que par exemple, pour un enfant, il est préférable d'avoir un père et une mère liés par un engagement solennel. Ou encore que l'ancrage charnel de la parenté, qui passe par la naissance, n'est pas secondaire. De toute manière, chacun est né et, comme le disait avec humour France Quéré, « personne jusqu'à ce jour n'a réussi à naître tout seul ». La forme de la parenté, la structure de la famille sont des enjeux irréductibles et incontournables. Tout ne se joue pas dans le désir et dans l'amour-sentiment.

Plus largement, il est de plus en plus difficile de débattre comme si l'éthique inspirée par la Révélation pouvait être partagée par

tous. Nous sommes mus par une mystique de l'alliance, du don, de la réceptivité. Mais notre éthique n'est pas seulement révélée ! Elle est aussi raisonnable, attentive aux biens humains fondamentaux. C'est pourquoi il me semble qu'il faut agir sur un double front : fondamentalement, promouvoir des communautés chrétiennes où ces données spirituelles soient non seulement transmises, mais mises en œuvre, praticables ; et en second lieu, continuer à argumenter pour débattre, car nous sommes aussi sur un terrain où il est possible de faire appel à la raison – nous trouvant parfois en accord avec des auteurs ou des scientifiques non chrétiens, ainsi que cela m'arrive, en ce moment à propos de la filiation ou de la différence sexuelle, avec un psychanalyste agnostique comme Christian Flavigny[12].

12. Christian FLAVIGNY, pédopsychiatre et psychanalyste, est l'auteur d'un *Avis de tempête sur la famille* (Albin Michel, 2009), où il insiste sur le principe de protection de l'enfant et sur les conséquences d'une modification de l'institution familiale par la loi.

L & V : Vous avez écrit *Oser dire le mariage indissoluble*, mais l'audace n'est pas l'idéalisme romantique, comme en témoigne *La traversée de l'impossible*[13], à propos du mariage dans la durée. Et récemment vous venez de proposer aux autorités ecclésiales un traitement plus adapté des divorcés remariés…

X. L. : L'indissolubilité n'est pas un décret de l'Eglise. Elle ne prend pas sa source seulement, comme on le croit bien souvent, dans le sacrement. Elle commence avec le pacte d'alliance qui, s'il est véritable, comporte une part d'irréversible. Cela, la conscience commune peut le percevoir : l'ex-époux reste l'ex-époux. Même en droit civil, il y a des effets indélébiles du lien conjugal. L'idéalisme ne consiste pas à reconnaître cela, mais à croire en la toute-puissance du sentiment ou du désir. Le sens de la parole donnée est fondateur à la fois d'humanité et de toute éthique. Si l'engagement est donné devant Dieu, il prend une dimension d'éternité. La parole qui me parle le plus de l'indissolubilité en ce moment est la phrase du prophète Malachie : « L'Eternel est témoin entre toi et la femme de ta jeunesse » (2, 14). Quant à l'interdit de la répudiation et du remariage, il est attesté cinq fois dans le Nouveau Testament et l'historien J.-P. Meier nous dit qu'il s'agit là d'une des paroles les plus certaines et les plus originales de Jésus.

13. *Oser dire le mariage indissoluble* (Cerf, 2001) dans le contexte d'une culture de la subjectivité, en assumant les acquis d'une philosophie et d'une théologie de la personne et de la liberté, tel était le projet de cet ouvrage collectif dirigé par Xavier LACROIX, peu après la parution de *La traversée de l'impossible. Le couple dans la durée* (Vie Chrétienne, 2000). Voir aussi *Le divorce est-il une fatalité ?* (Ed. Epi DDB, 1992), et *Lumière & Vie* n° 206 (mars 1992) l'article « L'unique et sa fidélité. Ethique, foi et indissolubilité » (p. 77-88).

La loi de l'indissolubilité me semble donc avoir de profonds ancrages anthropologiques et théologiques. Et je comprends que

l'Eglise ait une loi exigeante. Son attitude envers les divorcés actuels dit quelque chose de la portée de l'engagement de tous les couples futurs. Une pastorale qui permette de vivre paisiblement ces exigences est possible. La seule question que je pose est celle du caractère total et définitif de la séparation des sacrements. Ce double caractère semble relever du permis-défendu, alors que c'est un chemin, un cheminement en vérité qu'il faudrait offrir. C'est pourquoi, dans un ouvrage publié en 2001 suite au travail d'un laboratoire de la Faculté, je me suis interrogé sur les conditions d'accès au sacrement de réconciliation.

Dans *Familiaris consortio*, Jean-Paul II affirme : « La réconciliation par le sacrement de pénitence ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir violé le signe de l'Alliance et de la fidélité au Christ » (§ 84). Je me suis demandé si la seule manière de manifester ce repentir était le changement de vie (souvent impossible) ou l'abstinence sexuelle. Il me semble qu'un itinéraire à la fois personnel et communautaire, accompagnant un temps de privation eucharistique significatif (sept ans par exemple), pourrait conduire à une reconnaissance à la fois de la permanence du premier lien et de la transgression commise. Cet aveu n'aurait rien d'une justification, au contraire. Il ne reviendrait pas à nier l'indissolubilité, mais au contraire à la reconnaître. Cet aveu et cette demande de pardon pourraient ouvrir la voie au sacrement de réconciliation. Ensuite, la question de l'accès ou non à l'eucharistie ne relèverait pas de l'interdit mais de l'appel. Plusieurs évêques m'ont exprimé qu'ils recevaient favorablement cette hypothèse de travail.

L & V : Un versant de la défense du mariage et de la famille, ce fut aussi pour vous la critique de *La confusion des genres*[14]. Feriez-vous là aussi des distinctions entre les principes et la pastorale ?

X. L. : La famille est le tout premier lieu où la différence sexuelle s'exprime, s'incarne et opère. Elle est le lieu de la naissance et toute personne est née de l'union d'un homme et d'une femme. Il y a actuellement une corrélation très nette entre la négation de la place de la différence sexuelle dans la génération et la négation de l'importance du corps, de la chair, dans les liens familiaux. Triomphent actuellement les idéologies culturalistes et construc-

14. *La confusion des genres. Réponses à certaines demandes homosexuelles sur le mariage et l'adoption* (Bayard, 2005). L'auteur venait de diriger le collectif sur *L'amour du semblable. Questions sur l'homosexualité* (Cerf, 1995).

tivistes, selon lesquelles tout est construit. La principale victime de ses courants est la différence entre paternité et maternité. C'est tout spécialement le sens de la paternité qui est aujourd'hui fragilisé, évaporé, relativisé[15]. D'où le remplacement des mots « paternité » et « maternité » par le terme fonctionnaliste et récent de « parentalité », terme neutre qui prépare déjà ceux de « monoparentalité » et « homoparentalité »[16].

Je me suis posé en critique devant l'idée d'instituer cette dernière, qui reposerait sur une fiction, voire sur un mensonge. Il n'est pas vrai qu'un enfant puisse avoir deux pères ou deux mères. C'est ici que je distingue deux attitudes : faire face et instituer. La première est la confrontation à un donné de fait et je suis partisan de l'accueil large, de l'accompagnement de toutes les situations quelles qu'elles soient. Mais instituer, ce serait autre chose : ce serait prévoir dans la loi, a priori donc, que des milliers d'enfants soient privés de ce bien élémentaire qu'est la différence sexuelle entre leurs parents.

Que tant de faiseurs d'opinion oublient tout ce qu'un enfant doit à la différence sexuelle entre son père et sa mère, attesté par des dizaines de milliers de pages de psychologie rigoureuse, est proprement stupéfiant. Je distingue donc soigneusement ce qui relève des personnes, que nous n'avons pas à juger, qui doivent toujours être accueillies, et ce qui relève des discours, lesquels sont souvent biaisés, voire malhonnêtes. Le ressort principal de mon souci est l'avenir des enfants. Les adultes trouvent toujours mille raisons pour justifier leurs comportements. Mais qu'adviendra-t-il des enfants ?

L & V : Au-delà des questions affectives, l'éthique aujourd'hui est sollicitée de manière très fondamentale autour des commencements et de la fin de la vie humaine, des lois de bioéthique à la question de l'euthanasie…

X. L. : La plupart de mes interlocuteurs s'accordent pour reconnaître à l'embryon une « dignité ». Mais le respect de ce principe n'est pas inconditionnel. On trouvera des situations limites où il serait suspendu. Un des problèmes est que beaucoup réfèrent l'humanité de l'embryon au « projet parental ». Il est vrai qu'être humain, c'est être accueilli dans l'humanité. Mais on ne peut pas

15. Cf. *Passeurs de vie. Essai sur la paternité*, Bayard, 2004

16. Cf. « Le terme 'homoparentalité' a-t-il un sens ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 225, juin 2003.

accorder à la volonté des parents une toute-puissance telle qu'elle rende l'embryon humain ! C'est pourquoi nous sommes pour un respect inconditionnel de l'embryon dès le commencement. Si l'on ne veut pas employer le terme de « personne », parlons au moins de « vie humaine commencée » ou d'« être humain en devenir ». Un récent document romain (*Dignitas personae*) parlait de « corps embryonnaire ». C'est en effet le respect du corps, du corps comme tel, qui est en question.

Pour la fin de vie, la question de fond est la même. Certains jouent sur le mot « dignité » en la référant à des aptitudes, des facultés relationnelles, une maîtrise. Ils héritent d'un sens plus ou moins stoïcien de la dignité. Mais la dignité telle que la conçoit le christianisme (et des auteurs comme Kant) est une caractéristique intrinsèque de la personne. Dignité est synonyme d'humanité. Dès lors, la reconnaître ou la nier, c'est reconnaître ou nier l'humanité. Sur cette base de respect, la loi Leonetti de 2005, qui s'oppose aussi bien à l'obstination déraisonnable qu'à l'euthanasie, a trouvé un équilibre assez remarquable. Soulager la douleur au risque d'entraîner la mort n'est pas équivalent au geste de donner délibérément la mort. Il est des demandes d'euthanasie qui sont en réalité des cris de détresse de personnes qui craignent d'être abandonnées.

L & V : L'enjeu de ces questions vous a conduit à accepter d'entrer au CCNE[17] : quelle y est votre responsabilité ? quel regard pouvez-vous apporter dans une institution marquée, comme toute la société, par la rationalité scientifique ?

X. L. : J'ai été nommé « au titre de mon appartenance à la famille spirituelle catholique ». Je ne parle donc pas au nom de l'Eglise, mais à titre personnel, en tant que catholique. J'ai trouvé au CCNE un climat de grand respect et d'écoute des positions dans leur diversité, leur altérité même. La majorité des membres sont issus du monde scientifique et médical. Il n'est pas toujours facile d'argumenter devant des médecins, qui s'appuient non seulement sur leur savoir, mais aussi sur leur confrontation à la souffrance. Ils risquent alors de vouloir soulager à tout prix la souffrance, y compris la souffrance morale. Pourtant tous s'accordent à reconnaître que la fin ne justifie pas les moyens.

17. « Le Comité Consultatif National d'Ethique pour les sciences de la vie et de la santé a pour mission de donner des avis sur les problèmes éthiques et les questions de société soulevés par les progrès de la connaissance dans les domaines de la biologie, de la médecine et de la santé. » (Loi du 6 août 2004).

Plus on approche du fondamental, à commencer par l'embryon, plus les différences apparaissent. Mais les avis sont rédigés de telle manière qu'ils puissent exprimer ces différences de position. Et souvent, en participant à tel ou tel groupe de travail, on découvre que les questions sont plus complexes qu'il n'apparaissait au premier abord. Une réflexion longue, développée laisse apparaître des attendus qu'une parole brève, presque sous forme de slogan, ne reconnaît pas.

Garder un regard clair tout en étant accessible à la complexité des questions, tel est bien le défi. La foi chrétienne à cet égard apporte une inspiration, une vigilance, une lumière intérieure, elle ne dispense pas de l'argumentation. Le problème est que l'argumentation suppose un terrain commun, le recours à une rationalité commune. Il y a donc des moments où la synthèse est impossible, où il n'y a pas de conclusion commune. Autant le dire clairement. Mais le terrain commun est, au préalable, très étendu. Nous sommes loin d'être dans un désert éthique !

Xavier LACROIX


umière & vie


lumière &

Marcel HENAFF

Agrégé et docteur en philosophie, Marcel HENAFF a enseigné à l'Université de Copenhague et au Collège international de philosophie à Paris. Il a étudié l'ethnologie à l'Université d'Abidjan. Depuis 1988, il est professeur à l'Université de Californie à San Diego. Il est l'auteur d'un ouvrage de référence sur *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (Seuil, 2002, 560 p.).

Logiques de l'argent et gratuité

Il est banal de rappeler que nos sociétés sont dominées par des impératifs de production, de productivité, de croissance des profits. Le pouvoir n'est plus ni militaire, ni religieux, ni idéologique. Il est économique. Ou plutôt techno-économique. Il est conçu en termes d'investissements et de capacités d'acquisition des richesses qui assurent l'accès aux moyens de domination, soit institutionnels soit juridiques, et finalement médiatiques et militaires.

Dans un environnement de ce type, que veut dire encore la gratuité ? Et pourquoi devrait-elle nous importer ? On pourrait après tout imaginer un monde où tout s'achète – donc se vend – selon des modalités respectueuses, comme nous le faisons avec notre épicier ou notre boulanger. Chacun cherchant paradoxalement à satisfaire son propre intérêt, cela pourrait faire un monde calme et juste, le monde autorégulé de la *main invisible*, décrit par Adam Smith : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts »[1].

1. Adam SMITH, *La Richesse des nations* [1776] , trad. fr. Garnier-Flammarion, vol.1, p. 82.

Bref, avec l'argent que j'ai gagné, j'achète ce qui permet à d'autres d'assurer leur subsistance. Il y a donc équilibre et complémentarité des professions et des échanges. Pourquoi faire intervenir ici un geste, le don gracieux, qui pourrait perturber cet équilibre

← **Gerrit Van Honthorst**, *Crésus et Solon* (détail), 1624, Musée de Hamburg, Allemagne.

marchand ? Le rapport d'achat/vente est réciproque, donc équitable. La relation est contractuelle : gagnant/gagnant. Le don gratuit est, quant à lui, unilatéral, généreux certes ; mais ne revient-il pas à mettre en dette symbolique le bénéficiaire du beau geste ? Bref, le marché n'est-il pas en définitive plus juste, plus honnête que cet excès oblatif qui peut déséquilibrer les relations ?

Cependant, même si dans le rapport achat/vente la relation avec autrui peut être intègre et conforme à la justice, est-elle pour autant une relation de personne à personne ? Est-ce que je m'engage *moi-même* comme être humain non substituable à travers ce que je vends ou achète ? Précisément, il ne le faut pas, ou le moins possible. Il faut rester dans l'ordre de la justice, c'est-à-dire dans une certaine neutralité qui assure la paix. En revanche, dans le don généreux c'est bien moi qui m'engage *en personne*. Trop, peut-être ? Pour ne pas dominer le bénéficiaire, il importe en effet que je reste discret, voire secret.

Est-ce que je m'engage moi-même, comme être humain, à travers ce que je vends ou achète ?

Dans d'autres cas, la relation peut être égalitaire : chacun donne ouvertement à tour de rôle. Je vous invite à dîner et quelque temps après, vous faites de même. Ce n'est pas de l'achat/vente, ce n'est pas du contrat, et cependant c'est réciproque. Il y a donc une réciprocité qui n'est pas retour d'un profit, équivalence calculable, mais mouvement de générosité alternée. Est-ce que cela s'oppose à la gratuité ? Tentons de comprendre ces divers enjeux et de débrouiller gratuité, vénalité, réciprocité et marché.

Echapper à la vénalité

« Devenus tour à tour marchands et marchandises, nous ne demandons plus ce que sont les choses mais combien elles coûtent.» On pourrait croire que l'auteur de cette affirmation est un penseur contemporain. Elle est de Sénèque dans une lettre à son ami Lucilius[2]. C'est le même Sénèque qui dans son traité *Des bienfaits* qui fait l'éloge du don gratuit comme le seul geste capable de maintenir le lien qui unit les hommes. Mais pourquoi ? Nous pensons le savoir parce que vingt siècles de tradition chrétienne nous ont donné cette conviction. Et nous ne la questionnons plus ; nous sommes choqués si on la conteste, comme si

2. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, CXV, 10.

cela revenait à énoncer une absurdité ou à s'avouer mesquin. Il faut pourtant comprendre ce pouvoir du gratuit. Il échappe en effet à la plupart de nos contemporains qui apprennent à vivre dans un monde de l'intérêt, du contrôle, du profit et du rendement.

Qu'est-ce que la gratuité ajoute à la relation que nous avons aux autres ? Que change-t-elle dans notre activité professionnelle ? Je propose de partir de deux déclarations remarquables à cet égard, et toutes deux très anciennes. L'une est de Socrate, l'autre de Paul.

Commençons par **Socrate**. On sait que Socrate pratique l'art de poser des questions critiques et apprend à ses auditeurs à mettre en doute leurs certitudes, non par pur scepticisme mais en vue de les renouveler par un travail patient de définition. Il vient d'être accusé par un membre de l'assemblée d'Athènes (assemblée qui a en même temps statut de tribunal public) de corrompre la jeunesse par ses discours qui conduiraient à mettre en doute l'existence des dieux. Dans sa plaidoirie, telle que la reconstruit Platon, il dit ceci :

« Vous pouvez vous convaincre que je suis bien un homme donné à la cité par la divinité : demandez-vous s'il est humainement possible de négliger, comme moi, tous ses intérêts personnels, d'en supporter les conséquences depuis tant d'années déjà, et cela pour s'occuper uniquement de vous, en prenant auprès de chacun le rôle d'un père ou d'un frère aîné, en le pressant de s'appliquer à devenir meilleur. Oh ! s'il m'en revenait quelque profit, si je vous donnais ces conseils moyennant salaire, ma conduite s'expliquerait. Mais vous le voyez bien vous-mêmes, mes accusateurs, qui ont amassé contre moi tant de griefs si impudemment, n'ont pas eu le front cependant de susciter un seul témoin pour déposer ici que jamais je me sois fait payer ou que j'aie rien demandé. Pourquoi ? Parce que, en fait de témoins, j'en produis un, moi, qui atteste assez que je dis vrai : c'est ma pauvreté »[3].

3. *Apologie*, 31 a-c.

En quoi le fait de n'avoir pas été payé prouve que Socrate dit la vérité ? Tous les professeurs de nos jours touchent un salaire et cela n'ôte rien à la validité de leur enseignement. Les musiciens, les fonctionnaires, les ingénieurs, les pasteurs, les banquiers, les agriculteurs, les plombiers… et les philosophes sont payés, et nul ne songerait à les soupçonner de ne pouvoir dire vrai en raison de l'argent que leur assure leur travail.

Ce qui a particulièrement révolté Platon dans la condamnation de Socrate, ce fut de le faire passer pour un sophiste. Les Sophistes, des plus prestigieux (comme Gorgias, Protagoras ou Prodicos) aux plus ordinaires (comme Hippias) s'étaient fait remarquer comme des sortes de conférenciers itinérants, des maîtres de dialectique et de rhétorique, qui circulaient de ville en ville en facturant leurs cours à des tarifs très élevés. C'est ce qui aux yeux de Platon les rendaient méprisables. En somme, ils sont des marchands de savoirs, des trafiquants de choses de l'esprit. Le mot « marchands » pour Platon dit tout. Il faut se reporter au texte des *Lois* qui traite de leur cas dans la cité future : le simple fait qu'ils se définissent comme manipulateurs d'argent suffit à les désigner comme voleurs et menteurs[4].

4. Certes, la monnaie peut être utile comme représentant manipulable des biens, mais elle donne lieu à tant de fraudes et d'abus que la cité future devra s'en passer.

Si donc le Sophiste n'est pas crédible, c'est d'abord parce qu'il n'est qu'un marchand. On objectera qu'il ne s'agit là que d'un préjugé d'aristocrate envers une profession par ailleurs essentielle à la cité. Mais dans le *Protagoras,* Platon fonde de manière beaucoup plus subtile et décisive l'identification du sophiste et du marchand : comme ce dernier vend des produits qu'il n'a pas façonnés et qu'il ne connaît pas, de même le sophiste propose des savoirs dont il n'a nulle expérience personnelle. Il ignore la chose même. Or atteindre à cette chose même, atteindre son *eidos* (sa figure intérieure) et non son *eidolon* (son simulacre), voilà ce à quoi Socrate veut parvenir, telle est la voie de recherche dans laquelle il invite à s'engager ceux qui l'écoutent. Tel est l'enjeu. Voilà pourquoi il ne peut être payé.

Si le Sophiste n'est pas crédible, c'est d'abord parce qu'il n'est qu'un marchand.

Lisons maintenant un autre texte. **Paul,** peu après avoir prêché le message évangélique à Corinthe, apprend que des prédicateurs auto proclamés – dont un certain Apollos – abusent de leur position pour se faire entretenir par la communauté. Voilà clairement le signe qu'ils sont de faux prophètes. Ce sont des profiteurs, des parasites. Et comme preuve du fait que lui-même est l'authentique messager du Christ, il dit : « Quand je vous ai annoncé la Bonne Nouvelle de Dieu, je l'ai fait gratuitement ; je me suis abaissé afin de vous élever. Ai-je eu tort d'agir ainsi ? J'ai accepté d'être payé par d'autres Églises, et de vivre à leurs dépens, pour vous servir. Et pendant que je me trouvais chez vous, je n'ai été à la charge de personne quand j'étais dans le be-

soin, car les frères venus de Macédoine m'ont apporté tout ce qui m'était nécessaire. Je me suis gardé d'être une charge pour vous en quoi que ce soit et je continuerai à m'en garder. Par la vérité du Christ qui est en moi, je le déclare : personne ne me privera de ce sujet de fierté dans toute la province d'Achaïe »[5].

5. 2 Co 11, 7-10, Trad. de la Société Biblique Française.

Paul savait qu'à Corinthe il s'adressait à une population de marchands hyper-sensibles aux relations de profit. Il était donc essentiel qu'il apparaisse comme hors-circuit. Car seule cette gratuité leur permettrait de saisir que son message transcendait toute idée d'intérêt. Paul entend persuader qu'il n'est pas un profiteur, un parasite ; mais il ne cache pas que d'autres communautés se sont occupées de sa subsistance et de ses frais. Il fallait qu'il montre aux Corinthiens que sa prédication chez eux ne visait nullement à lui assurer le gîte et le couvert. Il a pu leur parler de la promesse du Salut sans qu'y soient attachés des avantages matériels pour le prédicateur. Dans ce cas l'enjeu n'est pas de connaissance, il est celui de la crédibilité du témoin.

Entre Socrate et Paul, les enjeux sont différents mais comparables. Le premier est devant un tribunal et sait que sa vie est suspendue à ses arguments. Il ne sera finalement pas entendu. Le second doit faire face à des concurrents qui déforment sa prédication et il avance un critère pour départager les faux prophètes des vrais. Dans les deux cas, l'argument de la gratuité du messager est supposé prouver la vérité du message. De nouveau, nous devons nous demander pourquoi. Car dans les deux cas, le contraire de la gratuité, c'est le paiement, c'est le profit matériel et c'est son expression la plus commune : l'argent. En quoi l'argent est-il dangereux pour la vérité ? En quoi a t-il la puissance de détruire ou pervertir l'objet de la pensée ou de la foi ?

L'argent et la perversion du désir

Le pouvoir de perversion de l'argent nous reste d'autant plus obscur qu`un usage honnête en est possible. La réflexion d'Aristote[6] sur la nécessité de l'argent comme monnaie et sur ses dangers comme richesse accumulable peut nous guider par son admirable finesse.

6. Aristote propose deux approches du problème : l'une dans *La Politique* en expose les dangers, l'autre dans l'*Ethique à Nicomaque* en propose une analyse à la fois technique et morale.

Pour Aristote comme pour les Grecs, une confortable richesse est une excellente chose. Cette vue est commune à toutes les civilisations. La bonne richesse est raisonnable et juste. C'est la fonction du père de famille de veiller à l'acquérir ou la maintenir. L'*oikonomos*, le législateur de la maisonnée, assure l'*oikonomia*, qui permet de transformer le vivre en bien-vivre. L'*oikonomia* est la bonne gestion des biens utiles à la vie. L'art d'acquérir en fait partie et s'appelle *chrématistique*. Toutes les professions peuvent y prétendre. Les biens peuvent être échangés grâce à la monnaie qui en exprime la valeur. Rien de plus légitime, car ce numéraire renvoie à des biens produits, à une propriété ; mais il n'est pas lui-même un bien échangeable et ne doit pas l'être. Il est un médiateur.

C'est ce statut, cette fonction que met en cause le prêt à intérêt ; l'argent y devient un bien comme les autres ; il est engendré par l'argent. Telle est la déviance, la perversion. Il est « monnaie née de la monnaie », dit Aristote. Or l'échange des biens dans la cité vise à satisfaire les besoins de tous par la complémentarité des métiers. Cela constitue la base matérielle de la cité. Le profit spéculatif sort de ce circuit et de cette légitimité. Il ne correspond pas à un échange des productions. Il a quelque chose de quasi-monstrueux. Une sorte de mécanisme sans finalité, de signe sans référent.

De tous les biens la monnaie est le seul qui ne peut être consommé ; comme médiateur il donne accès aux biens consommables. Mais notre consommation a des limites ; alors, que signifie l'avidité centrée sur l'argent, son accumulation au-delà de toute jouissance accessible ? Dans notre activité d'acquisition, nous sommes mus par un désir illimité (*pleonexia)* ; ce désir a rapport à la vie et n'est pas mauvais en soi ; il est de fait constamment limité par l'objet. Mais précisément, parmi les biens il en est un qui peut être accumulé de manière illimitée du fait même qu'il n'est pas consommable : c'est le numéraire. Il n'est pas atteint par la loi de saturation. Ainsi l'illimitation du désir rencontre celle de l'accumulation monétaire. Le numéraire devient alors le vecteur d'une avidité insatiable.

Le profit spéculatif ne correspond pas à un échange des productions. Il a quelque chose de quasi-monstrueux.

C'est à ce point qu'intervient le facteur temps. Car qu'est-ce que le profit spéculatif, sinon un accroissement de monnaie qui

n'existe qu'en raison de l'écart temporel entre le moment du prêt et celui de sa restitution avec bénéfice ? Or, pour Aristote, de même que le numéraire, qui est un médiateur, le temps devrait rester neutre. Le temps ou bien est le temps cosmique et relève du monde divin (sur lequel nous ne pouvons rien), ou bien il est le temps humain, celui de l'action [*praxis*]. L'action qui est notre mode d'être dans la cité est ce que nous faisons en vue d'une fin (la vie bonne et juste). Notre production de biens n'a de sens qu'intégrée dans l'action, en vue de la fin de l'agent. Or dans le profit, nous demandons au temps de produire un bien, ce qui revient à lui conférer un statut qu'il n'a pas, celui d'agent. Telle est l'imposture[7].

7. Dans la pensée chrétienne, cet argument sera infléchi en termes de capture d'un bien dont seul Dieu est et doit rester détenteur. Les prêteurs et les usuriers deviennent des « voleurs de temps ». Il existe des textes étonnants sur ce sujet dans les écrits des Pères de l'Eglise et des théologiens du Moyen-Age. On en trouvera une riche sélection dans le petit livre de Jacques LE GOFF, *La bourse et la vie, Economie et religion au Moyen-Age,* Hachette Pluriel, 1997.

L'argent et l'échange juste

Cependant, l'argent n'est pas que cela. Il a aussi un rôle positif essentiel. C'est au chapitre 5 de l'*Ethique à Nicomaque* qu'Aristote nous en donne la définition et en discute le fonctionnement. La thèse centrale d'Aristote sur la monnaie se confond avec la définition qu'il en donne : « La monnaie est le ***substitut*** du besoin ». Nous, Modernes, pensons immédiatement en consommateurs, et comprenons le besoin comme celui que nous avons de certains biens matériels. Or ce n'est pas cela que veut dire Aristote ; il s'agit pour lui du *besoin que nous avons les uns des autres*. Pour Aristote, la cité n'existe qu'en impliquant un double niveau : celui de la nécessité de vivre ensemble selon une communauté d'intérêt qu'il appelle *koinonia* et qui naît de la complémentarité des professions. A un deuxième niveau qui englobe le premier et lui donne un sens, la cité est la communauté politique où s'accomplissent les fins éthiques de l'action publique.

Au niveau de la communauté d'intérêt le citoyen est d'abord producteur. Mais l'un est cordonnier, l'autre architecte, l'un cultivateur l'autre médecin. Ils ont besoin les uns des autres. Mais comment acheter une maison avec des chaussures et échanger des légumes contre des soins médicaux ? Il faut une mesure commune. Il faut un étalon qui non seulement proportionne les biens aussi disparates, mais aussi proportionne des agents aussi différents. Telle est la fonction de la monnaie : elle traduit le besoin, que nous avons les uns des autres ; elle en est le *substitut*. Elle ne dit pas seulement le prix des choses ; elle dit que nous sommes tous en relation de complémentarité, de dépendance et

donc de réciprocité. La monnaie est en elle-même une convention, un contrat de solidarité ; elle revient à dire : « j'ai besoin de vous ; et j'use de la mesure commune pour obtenir au prix juste ce que vous produisez et ce que j'ai à proposer vous est accessible de la même manière ».

Ainsi décrit le processus est vertueux. Il l'est d'autant plus que pas un instant n'apparaît le marchand, cet intermédiaire douteux ; l'échange n'a lieu qu'entre citoyens- producteurs. On reste dans l'ordre éthique et politique. Tel est rapidement rappelée la dimension à la fois technique et normative de l'argent comme monnaie. Elle permet et garantit l'échange juste. Elle a un rôle essentiel dans la cité en tant que *koinonia*. En somme tout irait bien s'il n'existait le double danger analysé précédemment : le fait que notre désir concernant les biens est illimité et le fait que la monnaie, parce qu'elle ne peut être consommée, peut être accumulée de manière illimitée, devenir le vecteur, le support du désir d'acquisition, donc favoriser la mauvaise chrématistique qui brise l'équilibre de la cité.

Comparées à celles de Platon, les thèses et les démonstrations d'Aristote sur l'argent, son statut, sa logique sont d'une étonnante richesse et restent à bien des égards d'une grande modernité. Aristote semble avoir su briser la vieille malédiction attachée à la manipulation de l'argent. Quant au mal qu'il recèle, il en explique la source. Il n'y voit plus un danger absolu lié à la figure du marchand et de l'usurier. Cela n'a pourtant pas empêché ces figures de continuer à être méprisées. Et cela n'a pas empêché non plus le débat de continuer jusqu'au cœur du 19ème siècle, avec le capitalisme marchand, la révolution industrielle et le triomphe moderne de la finance. Les doutes et les critiques se sont déplacées et professionnalisées avec la naissance et le développement de l'économie politique et de la science économique proprement dites.

L'argent et la liberté

Sans développer cet immense et passionnant débat, disons que la critique de l'argent aux 18ème et 19ème s. apparaît essentiellement dans la littérature (chez Lesage, Sue, Balzac, Zola) et chez les penseurs socialistes (Proudhon, Leroux, Marx), et

se concentrer sur les figures nouvelles du bourgeois avide et du banquier profiteur. Toute critique sociale implique une méfiance profonde pour les théories du profit. Sur ce point, les philosophes sont en général intraitables. Aussi quand paraît en 1900 *La Philosophie de l'argent* de Georg Simmel (traduit en français en 1987 seulement !), c'est l'étonnement chez ceux qui lisent l'allemand. Dans ces 500 pages, la critique apparaît à peine. Simmel s'en tient à l'analyse des potentialités positives de l'argent comme monnaie, analyses extrêmement fouillées, au point d'être souvent touffues.

Simmel établit un lien entre argent et liberté en comparant l'esclave, le serf et le salarié.

Parmi les nombreuses vertus qu'il reconnaît à l'argent, on peut en retenir trois : la divisibilité, l'utilisabilité et la capacité de traduire la liberté. Passons vite sur les deux premières : la divisibilité, c'est la possibilité de conférer un prix à tout bien du plus grand au plus minuscule ; l'utilisabilité, c'est le caractère manipulable et fluide de l'outil monétaire. L'originalité de Simmel tient surtout au lien qu'il établit entre argent et liberté ; il le fait en comparant trois situations type, celles de l'esclave, du serf et du salarié.

- Qu'est-ce qu'un esclave ? c'est quelqu'un dont tout l'être appartient à un autre ; ce qu'il fait ne peut générer un bien qu'il pourrait vendre et se donner ainsi le moyen d'acquérir d'autres biens ; rien de son travail n'est objectivé dans quelque chose qui soit de lui et il en a la preuve du fait qu'acheter et vendre lui est interdit. Il est une partie de la personne du maître.

- En revanche le serf, même s'il subit un travail forcé, est autorisé à produire un peu pour lui-même et peut dès lors échanger ses produits contre d'autres et avoir ainsi accès à la monnaie qui lui laisse des choix dans l'acquisition d'autres biens. C'est un début de liberté. Du reste les seigneurs choisiront de plus en plus l'impôt en numéraire plutôt que la corvée et la taille. Ce sera le début de l'émancipation.

- Le salarié, c'est l'aboutissement de ce processus : je vends mon travail ; ma personne n'appartient à personne d'autre. Toute forme de dépendance personnelle doit être exclue. Avec l'argent que je gagne, je choisis les biens que j'achète ; je l'investis com-

me je l'entends. Telle est la liberté fondamentale que l'argent traduit. Resterait à savoir évidemment ce que veut dire vendre son travail quand ce travail est exploité, excessif ou insuffisamment payé ~~etc~~. Simmel ne se pose pas la question. Il a eu du moins le mérite de mettre en évidence un point essentiel : le lien puissant qui existe entre argent et liberté.

Mais il faut aller plus loin encore : le paiement dans les relations d'échange est la garantie de la justice. En d'autres termes, payer le juste prix assure aussi que les relations entre acheteur et vendeur soient saines et responsables. Il ne faut pas que dans de telles relations s'ajoute de la dette symbolique, sinon la porte est ouverte à toutes les confusions, à tous les ressentiments. L'argent est ici fait pour acquitter des dettes matérielles, et donc les clore. Comprendre cela fut un des grands mérites de la Réforme, comme le vit bien Max Weber[8].

8. M. Weber, *L'étique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904], Paris, GF, 2000.

C'est aussi un élément central de la réflexion de Freud concernant le paiement de la cure et sur le danger de sa gratuité. Ce paiement de la cure présente une sorte de paradoxe à surmonter et qui se trouve intimement lié à la phase cruciale du processus, que Freud appelle le transfert, soit ce moment où la personne de l'analyste devient le lieu de projection et de cristallisation du trauma refoulé. Pour que le transfert ait lieu, il faut une confiance et un investissement du désir sur l'analyste. Mais il faut aussi que cette fusion/identification soit transcendée. Il faut que le patient en sorte. Or, c'est dans ce mouvement et cette logique qu'intervient le paiement. Freud insiste pour que ce paiement soit régulier, au mois ou après chaque séance ; si possible en cash en raison du symbolisme impliqué.

Mais surtout, il faut éviter à tout prix (!) le traitement gratuit. Freud s'y est risqué, d'autres aussi. C'était une erreur. En payant, le patient sait qu'il vient se faire soigner, il paie un service de professionnel ; il évite ainsi de s'enfermer dans une situation de dette symbolique, donc de dépendance envers l'analyste. Par cet argent, c'est un rapport de contrat clair et réaliste qui est établi ; le patient reste ainsi socialisé par cet instrument commun d'échange raisonnable. Et c'est cette relation au monde social, au monde commun qui reste puissante et joue comme rapport au

L'argent n'est pas nécessairement le mal : il rend l'échange équitable, ce qui convient dans les rapports de justice.

réel lorsque s'intensifie le processus du transfert. Le paiement va contribuer à sortir de la fusion transférentielle et permettre à la cure de progresser.

Concluons sur cette opposition de l'échange contractuel et de la gratuité. Nous avions vu précédemment comment la gratuité pouvait interrompre le désir possessif, résister à la vénalité. Nous découvrons maintenant que l'argent n'est pas nécessairement le mal, que l'échange équitable est ce qui convient dans les rapports de justice. Nous savons aussi que faire intervenir le don dans des échanges qui doivent rester contractuels et clairs, cela s'appelle la corruption. Nous savons que tout travail mérite salaire[9] et que dans le rapport entre employeur et employé, ce qui importe, c'est un salaire qui corresponde à des normes de justice, non des concessions paternalistes assorties de compliments et de pseudo-cadeaux. Après avoir approuvé l'attitude de Socrate et celle de Paul, celle aussi de tous leurs émules, voici qu'il nous faut admettre que la gratuité peut être nocive, voire abusive. En somme, dans le conflit argent – gratuité, nous concluons par un match nul. Un point partout.

9. Nous connaissons tous l'expression : tout travail mérite salaire. Cf. « L'ouvrier mérite son salaire », Lc 10,7 ; 1 Tm 5,18 ; « Celui qui fait un travail reçoit son salaire non comme une grâce mais comme une chose due » Rm 4,4.

Gratuité et réciprocité

Ici nous voyons intervenir quelques grandes voix de la philosophie qui disent qu'en fait, nous ne comprenons rien à la gratuité, parce que nous y mettons encore trop de réciprocité. Il ne faut pas ~~la~~ penser cette dernière d'abord par rapport à l'argent, mais par rapport au don réciproque. En effet, même si nous donnons parfois généreusement, en fait nous pensons au retour sous forme d'un don, sous forme de gratitude, sous forme même de satisfaction personnelle d'avoir donné. Sénèque le disait déjà il y a 20 siècles : le seul vrai don est le don sans retour. Nous sommes dans un monde où chacun poursuit égoïstement ses intérêts, ses affaires ; il faut briser ce cercle, car la société se défait. Il faut cette sortie radicale de soi que seul le don inconditionnel rend possible[10]. Il faut donner sans attendre quoi que ce soit. C'est un peu cela que nous disent des philosophes contemporains comme Derrida et Levinas : le don doit ignorer qu'il est un don. Un don qui est réciproque n'est plus un don. Il est enfermement dans le cercle du même, retour vers soi.

10. Il parle alors du mythe des trois Grâces qui se tiennent par la main et il explique : il y a celle qui donne, celle qui reçoit et celle qui donne en retour. Et il ajoute : cela, c'est de la fable ancienne. Il faut désormais oublier l'idée de retour.

Alors que penser du don cérémoniel qui se pratique dans les sociétés traditionnelles où il est impératif de donner en retour pour un don reçu[11] ? S'agit-il d'équilibrer les profits ? De récupérer sa mise ? Ce serait n'y rien comprendre. Ce qui est en jeu, c'est la reconnaissance réciproque des partenaires, c'est l'honneur rendu, c'est la confiance proposée et donnée en retour. On ne fait pas d'échange de biens. On se sert des choses précieuses pour reconnaître autrui, pour lui accorder du prestige et en recevoir, et ainsi ces choses données deviennent des symboles d'une alliance, les témoins permanents et circulant d'un pacte qui unit des partenaires dans un tissu serré de liens interpersonnels. Condamner cette réciprocité (comme le fait Derrida en commentant Mauss) est tout simplement un grave contresens. Car que serait une alliance sans deux partenaires ? Que serait-elle si un seul en décidait et devait l'appliquer ? Nous sommes par définition dans un rapport duel, concertant, agonistique. Le don cérémoniel n'est pas un don gratuit manqué. Il est réciproque par nature. Il relève d'une structure d'appel/réponse, comme dans un jeu de tennis ou un match de rugby ou de foot, on renvoie la balle non parce que on est en dette ou par profit, mais parce que ne pas répondre c'est sortir du jeu.

11. C'est ce que montre Marcel MAUSS dans son fameux *Essai sur le don* de 1925. Ainsi en va-t-il du cycle des dons dits *kula* dans les îles Trobriand cet archipel de Mélanésie où plusieurs fois par an les habitants des villages côtiers partent en flottilles chargées de cadeaux (bracelets et colliers) qu'ils échangent avec des partenaires qui les attendent pour un échange réciproque. Ce qui est remarquable, dès qu'un cadeau a été reçu, il est impossible de ne pas répondre avec un autre cadeau de valeur comparable.

Le don réciproque cérémoniel est duel, agonistique par définition. Il n'est pas échange de biens mais de symboles. Je dirais même qu'il est le processus fondamental par lequel des groupes humains se reconnaissent comme humains. J'aimerais ici rappeler une histoire exemplaire dont parle un ethnologue britannique, A. Strathern qui dans les années 70 avait rencontré dans les hautes vallées de Nouvelle Guinée un vieil homme qui quand il était adolescent dans les années 20 vit son village entrer en grande agitation : on annonçait l'arrivée d'un personnage bizarrement vêtu et à peau blanche ; or dans les légendes locales, les morts pouvaient revenir sous la forme pâle de fantômes cannibales. Cet inconnu semblait par ailleurs un être humain normal. On décida de lui appliquer un test d'humanité. On lui offrit des cochons ; l'homme à peau blanche sortit de son sac des coquillages précieux utilisés localement comme contre-dons lors des mariages. Alors, dit l'informateur à l'ethnologue, nous sûmes que c'était un être humain comme nous. C'est ainsi que cet administrateur australien, bien informé des traditions, se fit accepter des villageois.

Dans ce processus de reconnaissance fondamentale, la réciprocité est nécessaire. Il est vain de la critiquer. Il est beaucoup plus productif de comprendre et d'admettre que le don ne peut pas être identifié au don gratuit ni se mesurer à celui-ci comme si don voulait dire d'abord et seulement gratuité. Il faut en fait distinguer clairement trois sortes de dons très différents :

- le don cérémoniel qui doit être réciproque et public ; on en retrouve l'esprit dans la Règle d'or : fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te soit fait à toi-même ;
- le don gracieux unilatéral qui ne doit pas être réciproque et doit être discret (celui dont parlent nos philosophes et moralistes) ;
- le don de solidarité : qui vise à aider les personnes en difficulté et qui ne recourt pas à des biens précieux (comme les deux précédents) mais à des biens utiles. Il y a, en somme, des ordres du don (ordres au sens pascalien), chacun avec son régime propre de légitimité.

La gratuité en elle-même

A l'encontre des penseurs qui ont cru sauver la gratuité en la recentrant sur le phénomène du don et en lui opposant la réciprocité, voici que nous avons répondu en avançant la profonde raison d'être et la beauté du don réciproque. Nous avons eu aussi l'occasion de constater la légitimité et la nécessité de l'échange contractuel juste. Peut-être aurait-il fallu dès le départ penser la gratuité autrement. Ne pas simplement la définir négativement : contre la vénalité, contre la réciprocité. Il aurait fallu la penser de manière plus conforme à son étymologie même, dans ce qu'elle a de gracieux. Car *gratuitus* vient de *gratia* ; la grâce. Le mot grâce latin (comme l'explique Benvéniste dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*) a subi une forte influence de son équivalent grec : *kharis*, un terme qui connote la joie, mais aussi le charme.

La gratuité ne génère ni dette ni manque. Elle signale l'excès et la plénitude.

C'est vers ces notions que nous devons nous tourner pour penser la gratuité affirmativement et non par défaut ou par opposition. Elle n'est pas correctrice ou compensatrice. Elle n'est pas

absence de relation et refus de l'échange. Elle se situe ailleurs. Ni pour ni contre, mais plutôt en surcroît. Elle ne génère ni dette ni manque. Elle signale l'excès et la plénitude. Telle est la rose d'Angelius Silesius : « La rose est sans pourquoi ; elle est la rose tout simplement »[12].

12. Ou Proust disant à une correspondante : « Je vous en prie, ne me répondez pas : le printemps ne vous remercie pas de l'aimer ».

Cette gratuité gracieuse est celle qui appelle la gratitude, laquelle ne suppose ou ne génère ni exigence de réciprocité, ni posture de soumission. Le donneur se réjouit du bonheur éprouvé par le bénéficiaire ; celui-ci à son tour ne ressent nul poids ou nulle pression du fait de recevoir. On connaît cette relation : c'est celle même de l'amour, quelle qu'en soit la forme. Elle n'engendre rien sinon la joie d'avoir reçu et le désir de remercier. Elle est une *réponse* sans contrainte. L'enfant qui exulte pour le cadeau offert dans lequel il sent l'affection manifestée, l'être aimé qui se sent comblé et submergé par l'amour même, font l'expérience d'un excès qui situe la relation hors de toute attente de réplique ou de tout mouvement de sujétion. Le sentiment ici est celui de l'ouverture.

En cela l'expression de la gratitude est indifférente à tout ce qui serait jeu de symétrie ou attente d'équivalence. Elle est éclosion, comme l'est le langage quand il devient chant et poème. Elle indique une relation festive qui demeure dans l'orbe du désir, celui intense d'exprimer la joie ressentie. Si elle est réponse, c'est hors de la dualité agonistique ; comme si le donneur lui-même recevait en donnant ; comme si la source du geste précédait les uns et les autres depuis une surabondance antérieure, depuis une générosité de la vie pressentie comme étant la vérité de la vie même ; comme le don de personne, avant toute attribution de noms divins.

Marcel HENAFF

Jacques MARECHAL-DURANT

Jacques MARECHAL-DURANT est psychanalyste à Grenoble. Dans ce texte, il aborde la question du lien entre l'analyse et son paiement.

L'éclair ignore…

La Psychanalyse devrait à l'argent…
Clinique et littérature esquissent, quant à l'argent, un horizon dégagé des poncifs[1].

L'éclair ignore les menaces tapageuses du tonnerre comme les ravages aveugles de la foudre.

Truisme…
Pour nos pères, éclair, tonnerre ou foudre faisaient signes[2], l'allégorie, aujourd'hui, demeure. Elle manifeste l'*Objet*, que Freud dit *perdu* et que Lacan nomme *"a"*.

Imprévisible dans sa manifestation, "a" révèle une perte, voire un ravage : sa proximité angoisse, il brille jusqu'à l'aveuglement. Il noue le Réel du manque, le Symbolique que supporte la voix et répète l'écho comme, défiant le temps, résonnent aux parois de la grotte les fresques de Lascaux, et l'Imaginaire qui les masque à loisir.
L'éclat de l'Objet[3] cache l'angoisse de son approche comme le ravage de sa présence. Plus que l'à-propos de l'ombre, la fascination par le reflet distrait de l'angoisse de l'incertain comme de l'horreur de la perte.
Il n'est l'objet d'aucune convoitise, d'aucune demande, d'aucun vœu : il fonde le sujet dans l'insu. Le cadre, l'habite, le tient ; le lâche, hante ses nuits, invente ses jours… A travers lui, le quotidien s'aveugle, idolâtre et méprise : s'insupporte, ou se supporte, enfin. L'auteur des *Claudine…*, Colette, l'esquisse dans sa banalité par l'évocation d'une maison qui lui fut chère d'y avoir connu des joies, des peines, des attentes, des angoisses, des espoirs, et la fadeur des jours… Un regard aussi bien l'incarne, fut-il celui de l'animal familier.

L'amour se joue de l'Objet. Schnitzler en témoigne[4]. *Deux étudiants dans la Vienne des années 30. À la vue de l'affiche d'une croisière pour l'Amérique, elle s'était écriée, "Si on y allait !". Pour toute réponse, juste derrière l'oreille, il l'avait embrassée. Dès lors,* conclut l'auteur, *juste derrière l'oreille, dans ce fragile espace de peau claire, c'était là qu'elle était, l'Amérique.* Où l'objet du désir, posé par une femme au lieu de l'impossible, lui fait retour, dans l'adresse d'un homme, et les artifices de l'amour…

1. Nous suivrons l'avis de Gadamer pour qui seul l'exemple convainc (cf. *Vérité et méthode*, Seuil, p. 29).
2. Le font-ils encore?
3. *Agalma* que Lacan extrait du *Banquet* de Platon.
4. Arthur SCHNITZLER, « L'Amérique »', in *Romans et nouvelles* 1, La Pochothèque, p. 125.

L'Objet produit l'éveil au cœur du rêve. J'avais dû presser L. de dire un rêve qui, pour elle, était indigne de ce nom, alors qu'il était cet éclair dans la nuit. *Au dessus de son lit, il y avait une douche.* À la question : "Pourquoi prenez-vous une douche ?", elle répondit : "Pour me réveiller !". Le rêveur se réveille, disait Freud, pour poursuivre un sommeil menacé par le rêve : L. ne rêvait que pour se réveiller d'une vie de sommeil !

Il est clair désir. *Nous sommes de la même étoffe que les rêves,* écrivait Hofmannsthal, *et pareils à des petits enfants sous un cerisier, les rêves écarquillent les yeux... Et trois font un : un homme, une chose, un rêve*[5]. Le désir s'étonne de riens.
"*a*" est désir obscur. *Cherry se rêva, dans l'épicerie de son enfance, dérobant une cerise confite dans un bocal de verre, sous l'œil réprobateur d'une cliente.* Le lendemain, à l'étale du primeur chez qui elle s'approvisionnait au décours des séances, elle chaparda et croqua une cerise. Le commerçant, peu amène, lui en vendit deux kilos, et lui en fit cadeau d'une, qu'elle dut croquer à contrecœur.
Pourquoi Cherry offrait-elle sa faute au regard, sollicitant la réprimande ? Gourmande gourmandée, que n'eût-elle opposé l'esquive, la mauvaise foi, l'insolence ou le charme, où se fut avoué gourmé, son gourmandeur ! Que n'eût-elle fait, d'une cerise, ce signifiant unique, sans pareil et sans prix : que n'eût-elle fait, d'une cerise, l'hapax d'un désir de Femme !

L'Objet est destin floculé, ce que met en scène ce *souvenir-écran*[6] de monsieur C. *Quelques jours plus tôt, lors d'un raid barbare dans le village martyr de son enfance, l'ennemi avait exécuté tous les hommes : de retour pour parachever sa sinistre besogne, il bivouaquait sur la place. Lui, le petit C, d'un pas encore mal assuré, sous le regard meurtri des femmes éplorées, était allé goûter à leur gamelle*[7]*, au milieu de leurs rires.* Le regard d'un *Autre*, femme, l'avait alors saisi dans son désir naissant, le lui rendant opaque, un *Autre* qui soufflerait sur son élan la valeur, l'innocence ou l'opprobre. Il rechercherait ce savoir de l'*Autre*, le redouterait : il tenterait de le maîtriser, en vain…
Il est destin déjoué. À la mort de son père, B., ainée de la fratrie, avait été la *mère courage* de la maisonnée. Bien des années plus tard, le départ de ses propres enfants la délia jusqu'à l'amener à la psychanalyse… B. confia avoir rêvé de mort. *Un chêne séculaire s'était abattu sur le salon, écrasant son mari.* La mort n'a que faire d'un chêne séculaire, le rêve se ravisa. *Son mari n'était pas mort, et B. s'obsédait de ces mots "Sa rate !"*, — ça rate ! *; c'est alors qu'elle découvrait, intact dans un coin du salon, son petit guéridon* — guéris-donc, gaie, ris-donc !

L'Objet se manifeste dans l'impossible à supporter.
Du visage de la femme aimée, il arrachait le masque de théâtre, masque blanc, impassible, regard vide, la bouche et les yeux ourlés de sang. Il découvrait le même masque, puis un autre et un autre encore. Il n'était qu'un cri auquel personne ne répondait dans la nuit. Au

5. Hugo von HOFMANNSTHAL, in *Le lien d'ombre,* Verdier, p. 59.
6. Le souvenir-écran est le souvenir d'un événement qui n'est pas forcément cause, mais où le sujet écrit et retrouve à son insu la logique, la nécessité qui le fonde.
7. Dérisoire omelette!

travers de ce qui, de l'autre sexe, fait signe au désir et semble lui répondre, c'est la déchirure d'avec le semblable qui s'opère…

L'Objet "a" est ce qui du vrai se refuse à la représentation : c'est tout particulièrement le cas du vivant. Le discours courant[8], que l'impossible affole, l'ignore activement : et ne parle que par lui. Poète, cartographe inspiré des limites, le peintre nous éclaire d'une question : "Que faut-il retrancher du vrai pour le rendre ?"[9]. La polysémie de l'iconographie découle de ce retranchement. Le reflet, que la peinture traduit par un "blanc", prend valeur de paradigme : les lacunes de couleur accrochent sur la toile les chatoiements du vivant. Coup de dé créateur, dérisoire s'il ne touche au sublime… Les retranchements d'I.D. la contraignirent à la psychanalyse : le bestiaire de ses sculptures célébrant la vie ne montrait que des mutilations !…

Le nouage de l'Objet relève de la *métaphore paternelle*. Reprenant le nouage, une psychanalyse fonde à *se servir du Nom du Père tout en s'en passant*, selon l'heureuse expression de Lacan. Depuis sa séparation d'avec son mari, la vie de L. était baignée de larmes… D'emblée, elle rapporta le rêve de la nuit. *Elle était dix ans plus âgée, et feuilletait un album de photos témoignant d'une vie bien remplie ; le nom du psychanalyste, tel un moderne phylactère, flottait sur chaque page*. Elle venait d'en prendre pour dix ans…

Du psychanalyste, acteur de l'intranquillité[10], L., en un rêve, brossa le portrait. *Après bien des embûches évitées, des difficultés surmontées, bien des ruses déjouées[11], elle rencontrait une vieille femme repoussante : elle était sourde et pourtant entendait, aveugle mais voyait. Elle donnait et ne demandait rien*. Au réveil, c'était un dimanche matin, L. eût aimé venir en séance… Au décours d'une séance, Belle, pour sa part, crédita le psychanalyste d'une double métaphore : *"Vous êtes le livre sur lequel j'écris mon existence[12], je n'ai Dyeux que pour les hommes"*. Belle soulignait ainsi l'invite à l'écriture qui lui était faite ; écriture en acte, *scriptura* par opposition à *scriptum[13]*, ce qui est écrit — le *fatum* des anciens. Elle indiquait son intérêt particulier pour l'autre sexe dont elle excluait le psychanalyste, intérêt par trop contrarié à son goût, et en appelait à un regard Autre qui la soutienne dans le risque de la rencontre. Provocateur ès écriture, homme, plus tout à fait, le psychanalyste est Dieu[14], par lapsus. Car nul sujet ne supporte le prix de l'écriture qui le prononce dans l'effacement, l'inscrit dans une singularité partagée, l'avoue comme éphémère éternité. L'écriture se produit et demeure dans l'oubli : sauf à ce qu'un style ne dérobe l'Objet et ne le borde de ses plis[15]…

8. *Disque-ourcourant*, disait Lacan.
9. Cf. Roger de PILES, cité par Daniel ARASSE dans *Le détail,* Flammarion, 1992, p. 33.
10. Le terme *intranquillité,* repris de Pessoa, illustre la remarque de Lacan concernant les psychanalystes : *« Puisse mon Objet « a » ne pas les laisser tranquilles! ».*
11. « Que reste-t-il d'une vie qui chipote sur le prix du désir ! », écrivait en substance Nina BERBEROVA, dans *C'est moi qui souligne (*Actes Sud, 1989).
12. « Ineffable et stupide existence », disait Lacan.
13. Discernement du latin dont nous devons le rappel à Jean Dietz.
14. « Il les libéra de la servitude de la loi, la confirma néanmoins et l'inscrivit à jamais dans les cœurs » (Spinoza, *Œuvres complètes*, La Pléiade, p. 675).
15. « Seul l'inimitable enseigne » : la remarque du philosophe Alain vaut pour la psychanalyse.

Le psychanalyste est celui qui répond présent où tous s'absentèrent; il répond présent en premier lieu pour un autre. Quand, certain de ne boucler sa psychanalyse qu'à boxer le psychanalyste, Monsieur Ham envoya dès le seuil *"Aujourd'hui je vous boxe !"*, lui fut retourné promptement *"Parlez sans prendre de gants !"*, renvoyant, pour un temps, Monsieur Ham au divan. Le psychanalyste répond pour un *autre*, sans doute, pour un *Autre*, certainement. Sachant ses jours comptés, Monsieur Ham vint, encore, arracher au comble de jouissance les accents d'un désir neuf…
Risque d'un désir neuf, au risque d'un comble de jouissance ; tel est, en effet, *l'Acte* au seuil duquel convoque l'Objet de la Psychanalyse[16]…

Alors, qu'en est-il de l'argent, dans ce lien qui recueille lapsus, mots d'esprit, rêves, n'importe-quoi ; les ratés du discours qui, à son corps défendant, nouent le sujet dans un rapport débridé, poétique à la langue et aux choses, où l'aveuglement et la haine deviennent superflus ? Qu'en est-il de l'argent quand se dit la douleur d'exister et se donne une idée de la joie ? En marge d'une volonté effrénée de jouissance qui colore notre époque, exclut le désir et fait glisser inexorablement l'angoissante question, "Pourquoi quelque chose plutôt que rien ?" en cynique exclamation "Pourquoi quelque chose plutôt que tout !"[17], l'argent ne saurait être le salaire d'aucune certitude ni d'aucune vanité : il est le don, l'offrande propitiatoire pour un retour auquel ne disconviendrait pas le terme de Grâce.
Reprenant, en son tranchant de subversion, les dés pour les jeter une nouvelle fois, "Objection-vie", la Psychanalyse corrobore la Genèse qui, dans le sacrifice reporté d'Isaac, l'enfant de la Promesse, l'enfant du Miracle, montre l'*accès au signifiant vivant* indissociable de la Grâce (Gn 22).
De retour après des années, il évoqua ses dernières vacances, la mort de son père faisant de lui le *Paterfamilias*… et confia au psychanalyste le rêve d'une nuit qui l'amenait à lui.
Ensemble[18], ils s'efforçaient de déchiffrer un texte arabe calligraphié avec soin et richement enluminé : le sens s'invita !
"Jamais je n'avais connu une telle lumière, je ne savais pas que je t'aimais".
La nuit rêve le jour, nous en convînmes l'un et l'autre. Et c'est sur ce constat partagé que nous prîmes congé, l'un de l'autre. Au soir, un *e-poem* déclina le viatique du rêve dans les divers registres de l'existence : initiée jadis, la Poésie s'écrivait encore…

Si la Grâce n'épargne, ni celui qu'elle touche, ni celui qu'elle boude, ni même qui l'ignore pour en faire tourment, sans doute est-elle, déjà, dans ce qui, de l'occurrence excédant le langage, est repris dans ses rets sans l'ombre de la plainte. "*Discat qui nescit* !" serait-on tenté de conclure… pour l'emprunt lapidaire à la nuit féconde des temps.

Jacques MARECHAL-DURANT

16. Ce seuil, qui reçut d'aucuns le nom de *Point Hiroshima*, est la butée et l'aiguillon de la performance universitaire. Lacan note que l'horreur affecte en premier l'acte du psychanalyste ...
17. Ce glissement fait l'économie de l'angoisse dont seule la traversée confère au sujet une profondeur, et disons-le, une humanité. Il instaure, en outre, l'impératif d'une jouissance qui ne laisse que peu au plaisir...
18. Analysant et analyste.

Daniel MARGUERAT

Daniel MARGUERAT a enseigné le Nouveau Testament jusqu'en 2008 à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne. Il a publié notamment l'*Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, plusieurs fois rééditée (Genève, Labor et Fides), un commentaire sur *Les Actes des apôtres (Actes 1-12)* et avec E. Junod, *Qui a fondé le christianisme ?* (Paris, Bayard, 2010). Il a aussi dirigé et publié le texte d'un séminaire *Parlons argent. Economistes, psychologues et théologiens s'interrogent* (Genève, Labor et Fides, 2006).

Pour une spiritualité de l'argent

L'Occident chrétien a construit une telle muraille entre le matériel et le spirituel que parler d'une « spiritualité de l'argent » apparaît aujourd'hui presque obscène. Comment mêler la spiritualité au trafic d'argent, aux flux financiers, au fonctionnement de l'économie, au capitalisme mondial ? N'est-ce pas mélanger le ciel et la terre ?

Et pourtant en février 2009, au début de la grande crise, le journal *Le Monde* titrait : « Le dieu argent tu déboulonneras »[1]. Sans le déclarer, le journaliste parodiait Jésus dans l'Evangile : « Nul ne peut servir deux maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mamon » (Mt 6,24). En désignant l'argent sous le nom d'une idole araméenne, Jésus prenait position d'une façon complètement inattendue : il mettait en conflit Dieu et l'Argent, affirmant que servir l'un exclut le service de l'autre. Avant lui, personne dans le judaïsme n'avait posé un antagonisme aussi radical. De plus, parler de Mamon signifie que le rapport à l'argent n'est plus une question morale, mais spirituelle. Comment comprendre ce discours surprenant ?

1. *Le Monde*, Dossiers & Documents, n° 383, février 2009.

L'argent béni

Jamais la Bible hébraïque n'a mis en concurrence Dieu et l'argent, au contraire. L'argent y est valorisé comme un signe de la bénédiction divine. Car Israël, comme toujours, se fait une image très concrète de la bénédiction. La saga des patriarches montre qu'une grande famille, d'abondants troupeaux et une longue vie sont la signature d'un Dieu bon. Abraham, Isaac, Jacob sont à la tête de riches maisonnées, et lorsque la disette frappe en Canaan, on y voit l'effet de la colère divine (1 R 17-18). Bref, être riche est signe de la grâce. Il ne viendrait pas à l'esprit d'un lecteur d'Ancien Testament d'affirmer que posséder est une chose honteuse ; c'est la pauvreté, au contraire, qui est misère[2].

2. Lire les Ps 22 ou 70.

Il est vrai que si les biens bénéficient d'une appréciation fondamentalement positive, l'inégalité de leur répartition fait problème. Le côtoiement de riches et de pauvres dans le peuple de Dieu est ressenti comme un scandale, dans la mesure où ces derniers sont privés de leur part à la bénédiction divine.

C'est pourquoi le Deutéronome met en place une législation audacieuse, qui, contrairement à une idée reçue, ne vise pas à systématiser l'aumône, mais à assurer aux pauvres ce qui leur revient de droit, puisqu'ils sont membres du peuple saint. « S'il y a chez toi un pauvre, l'un de tes frères, dans l'une de tes villes, dans le pays que le Seigneur ton Dieu te donne, tu n'endurciras pas ton cœur et tu ne fermeras pas ta main à ton frère pauvre, mais tu lui ouvriras ta main toute grande et tu lui consentiras tous les prêts sur gages dont il pourra avoir besoin. » (Dt 15,7-8). La foi en un Dieu généreux nourrit l'espérance d'une société idéale où « il n'y aura pas de pauvre chez toi, tellement le Seigneur t'aura comblé de bénédictions dans le pays que le Seigneur ton Dieu te donne » (Dt 15,4).

Un pacte social

L'Israël ancien s'est donc doté d'une économie de subsistance, une économie de solidarité, qui suscite aujourd'hui encore l'admiration en comparaison des cultures environnantes. « Si tu fais la moisson dans ton champ, et que tu oublies des épis dans le champ, tu ne reviendras pas les prendre. Ce sera

pour l'émigré, l'orphelin et la veuve, afin que le Seigneur ton Dieu te bénisse dans toutes tes actions » (Dt 24,19). La Loi définit une sorte de pacte social minimal, qui à défaut de supprimer la pauvreté, en atténue les effets. Encore une fois, ce pacte ne fait pas appel à la charité ou aux sentiments ; il trace les contours d'une justice sociale qui conditionne la poursuite de la bénédiction de Dieu sur Israël. Car c'est en attribuant le surplus aux nécessiteux que le peuple continuera à être béni « dans toutes ses actions ».

Seule une redistribution périodique des biens permet de casser la spirale infernale de la paupérisation.

Lv 25 et Dt 15 témoignent même d'une mesure extrême : l'année sabbatique et le jubilé. Tous les sept ans, le peuple est invité à radier les dettes et libérer les esclaves. L'agriculteur devait mettre sa terre en jachère, et durant ce temps sabbatique, la terre devenait propriété publique. On hésite encore, aujourd'hui, à savoir dans quelle mesure la prescription du jubilé reflète une utopie sociale ou une législation réaliste. Il n'y a pas de raison suffisante, à mon avis, pour douter qu'elle ait été mise en application, au moins pour un temps ; une cautèle, inutile dans une fiction, met en effet en garde contre la tentative de contourner la règle septennale en exigeant le remboursement de la dette à la sixième année (Dt 15,4). Quoi qu'il en soit, cette antique pratique témoigne de l'aiguë perception d'un mécanisme sur lequel Karl Marx insistera des siècles plus tard : seule une redistribution périodique des biens permet de casser la spirale infernale de la paupérisation.

Une règle sur laquelle la Bible hébraïque ne transige pas, c'est l'offrande des prémices de la récolte et des premiers-nés du troupeau (Lv 23,10-14). Ce geste ritualise assurément la reconnaissance envers la Providence divine : l'homme reconnaît par là que ses biens relèvent de l'ordre du don. Mais au travers de ce geste de re-connaissance se déroule, plus fondamentalement, un rite symbolique de dépossession. En se séparant d'une part (la première !) de son revenu, le croyant confesse que la totale maîtrise de ses biens lui échappe. Symboliquement, l'offrande sacrifiée, rendue sainte par le sacrifice, était ensuite partagée. Ce geste de dépossession et de prise de distance constitue le fondement théologique de l'aumône, qui dans le judaïsme, avant d'être une mesure d'aide sociale, est l'une des trois grandes « œuvres » par lesquelles le croyant affiche sa foi. Les deux autres sont la prière et le jeûne (Mt 6,1-18).

Notons que depuis une quinzaine d'années, des économistes cherchent à vérifier la thèse de David S. Wilson, pour qui les règles religieuses seraient directement liées aux facteurs économiques et sociaux ; les religions les plus anciennes auraient été sécrétées dans le but de fixer des règles aux mécanismes économiques dans des sociétés qui en étaient dépourvues[3]. Si cette thèse fonctionnaliste paraît excessive, elle montre néanmoins le lien originel entre religion et régulation de la croissance.

3. Jérôme HERGUEUX, *Religion et développement économique*, IEP de Strasbourg, juin 2007.

La protestation prophétique

Pacte social, redistribution des surplus, appel à l'aumône, année sabbatique… ces diverses mesures n'ont cependant pas suffi dans l'Israël ancien pour éviter le scandale de la paupérisation[4]. C'est pourquoi la voix des prophètes s'est levée : « Tu t'es gonflé d'orgueil à force de richesses » (Ez 28,5). Amos, Esaïe, Jérémie tentent de conjurer les criantes inégalités, en dénonçant les mécanismes d'exploitation des faibles. « Ils battent le record du mal, ils ne respectent plus le droit, le droit de l'orphelin, et ils réussissent », tonne Jérémie (Jr 5,28). Contre l'insolence de la richesse et son mépris des pauvres, les prophètes font appel au Dieu protecteur des sans-droit. Dès lors, Dieu sera le recours des pauvres.

4. Voir Daniel MARGUERAT, éd., *Parlons argent. Economistes, psychologies et théologiens s'interrogent*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 35-41.

Si la possession de biens n'est jamais pénalisée, pas plus dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien, son abus en revanche est dénoncé sans nuance. Le « malheureux, vous les riches ! » de Jésus (Lc 6,24) prolonge cette veine de la colère prophétique. Il s'élève contre l'égoïsme des riches, qui précipitent le pauvre dans la détresse. Cet appel pathétique aux nantis vise à les arracher à leur erreur, à leur surdité, pour qu'ils endossent la responsabilité que confèrent leurs biens.

Le danger signalé est terrifiant : accaparé au seul profit de son propriétaire, l'argent-bénédiction peut se retourner en malédiction. La richesse, si elle ne génère pas une responsabilité face aux démunis, se mue en jouissance perverse des biens. L'épître de Jacques conclut sèchement : « Vous les riches, pleurez à grand bruit sur les malheurs qui vous attendent ! » (Jc 5,1).

Un remède d'immortalité ?

Mais revenons à l'Argent-Mamon. Pourquoi Jésus lui octroie-t-il un nom qui fait de lui une idole ? Ce nom, en réalité, est tout un programme. « Mamon » vient de la racine hébraïque aman, qui a donné le mot « amen » par quoi nous affirmons que notre prière est vraie. Aman indique la stabilité, la fermeté. Mamon désigne ce qui est stable, solide, en quoi l'on peut avoir confiance. Mamon s'offre comme une garantie de stabilité.

Jésus dénonce ce que nul ne conteste aujourd'hui : la fascination qu'exerce l'argent. Cette fascination ne vise pas l'argent comme tel, mais ce qu'il représente : la réussite, le succès, le pouvoir, l'admiration. L'argent est devenu remède d'immortalité. La petite parabole du paysan fortuné décrit avec ironie ce phénomène. « Il y avait un homme riche dont la terre avait bien rapporté. Et il se demandait : Que vais-je faire ? car je n'ai pas où rassembler ma récolte. Puis il se dit : Voici ce que je vais faire : je vais démolir mes greniers, j'en bâtirai de plus grands et j'y rassemblerai tout mon blé et mes biens. Et je me dirai à moi-même : Te voilà avec quantité de biens en réserve pour de longues années ; repose-toi, mange, bois, fais bombance. Mais Dieu lui dit : Insensé, cette nuit même on te redemande ta vie, et ce que tu as préparé, qui donc l'aura ? » (Lc 12,16-20).

Dans l'attrait qu'exerce l'argent, c'est la peur de la mort qui est tapie. Car l'argent s'offre comme une garantie contre la mort.

Le portrait psychologique du nanti est très réussi. L'accumulation de réserves de sa part dit l'inquiétude du lendemain, la peur de manquer, l'angoisse devant la précarité. Dans l'attrait qu'exerce l'argent, c'est la peur de la mort qui est tapie. Car l'argent s'offre comme une garantie contre la mort. Investi en idole consolatrice, réceptacle privilégié de la peur de mourir, l'argent a quitté son statut d'objet, de moyen d'échange, pour devenir Mamon. Mamon qui protège de la mort. L'ironie de la parabole veut qu'au moment où le gros propriétaire se dit : « Repose-toi », au moment même où il espérait avoir triomphé de sa fragilité, la mort l'emporte.

C'est pourquoi Jésus qualifie Mamon de « trompeur » (Lc 16,9.11). Très précisément, le grec formule « Mamon d'injustice ». Pourquoi n'est-il pas juste ? Parce qu'il ne tient pas ses

promesses. L'argent-Mamon, oasis privilégié de notre peur de mourir, ne mérite pas la confiance qu'il inspire : il ne guérit pas nos fragilités. Idolâtrer l'argent en faisant de lui le remède d'immortalité n'est qu'une perverse illusion.

Le philosophe protestant Jacques Ellul a trouvé une heureuse formule : il faut profaner l'argent[5]. Ellul appelle à une désacralisation de l'argent-Mamon, qui lui retire ses promesses illusoires pour lui restituer sa fonction d'instrument matériel d'échange. Comment mener cette entreprise profanatoire ? Le philosophe invite pour cela les chrétiens à introduire, dans une société dominée par l'argent-Mamon, la sphère du don et de la gratuité.

5. Jacques ELLUL, *L'homme et l'argent*, Lausanne, PBU, ²1979.

L'argent porteur de vie

Un autre texte d'Evangile, bien connu, s'inscrit dans cette perspective : la rencontre de Jésus avec Zachée, le collecteur d'impôts de Jéricho (Lc 19,1-10). On connaît l'histoire. La fonction de Zachée, chef des douanes, lui assure un revenu considérable ; mais sa fortune soulève à la fois l'envie de ses concitoyens et la détestation que l'on voue à un collaborateur de l'occupant romain. Perché sur un sycomore afin d'apercevoir Jésus qui passe par là, il entend Jésus lui demander de descendre vite : « Il me faut aujourd'hui demeurer dans ta maison ». La foule commente en désapprouvant l'initiative de Jésus : « C'est chez un pécheur qu'il est allé loger ». Les biens accumulés par Zachée ont tissé autour de lui envie muette, solitude, et mépris.

La réaction de Zachée, au moment où Jésus lui demande l'hospitalité, est remarquable. « Eh bien, Seigneur, je fais don aux pauvres de la moitié de mes biens, et si j'ai fait tort à quelqu'un, je lui rends le quadruple. » Evaluons la portée du geste. Cet argent qui l'avait isolé des autres, Zachée l'utilise pour corriger des injustices et pour soulager la pauvreté. Entre ses mains, la fonction de l'argent s'est inversée : ce qui le coupait des autres devient créateur de relations. L'argent n'est plus ce qui brise les relations, mais ce qui permet d'en tisser. Et cette inversion passe par le don.

Du coup, les rôles changent : Zachée ne profite plus des autres pour s'enrichir, il fait profiter les autres de ses biens. On peut aller plus loin. Le pouvoir a désormais changé de camp. Ce n'est plus l'argent-Mamon qui gouverne les relations de Zachée, et les détruit, c'est Zachée qui maîtrise l'argent et décide de sa fonction. Par ce changement – disons le mot : cette conversion – dans l'usage de l'argent, le Règne de Dieu s'est soudain fait proche. « Aujourd'hui, dit Jésus, le salut est venu pour cette maison » (Lc 19,9). Zachée s'est livré à ce qu'Ellul appelle la profanation de l'argent. Ou ce que l'éditorialiste du Monde formulait en langage pseudo-biblique : « Le dieu argent tu déboulonneras ».

Spiritualité de l'argent

J'ai dit qu'en nommant l'argent Mamon, Jésus faisait passer la gestion financière du registre moral à la spiritualité. Je m'explique. Avec les prophètes d'Israël est posée la question du juste usage des biens : la richesse crée une responsabilité envers les démunis, et exige une redistribution des profits pour atténuer la souffrance du pauvre. On se situe là au plan moral. La mesure demandée est quantitative.

Jésus fait passer la question au plan spirituel : de quelles valeurs est investi l'argent ? De quel attrait symbolique le charge-t-on ? Est-il moyen d'échange ou porteur des fantasmes de pouvoir ? L'interpellation lancée par Jésus n'est plus « que fais-tu de ton argent ? », mais « qu'est-ce que ton argent fait de toi ? ». Le choix est ouvert. Ou bien l'argent est une idole que je vais servir, me repliant sur mon monde de désir, dans une quête inassouvie de possession. Ou bien je demeure libre, usant de l'argent pour ouvrir des relations avec autrui.

L'interpellation lancée par Jésus n'est plus « que fais-tu de ton argent ? », mais « qu'est-ce que ton argent fait de toi ? »

Dans l'histoire du christianisme, l'Eglise a tenu un discours très ambigu sur l'argent. D'un côté, elle a durablement culpabilisé les riches en brandissant contre eux les menaces prophétiques. D'un autre côté, elle a sollicité sans retenue leurs aumônes afin de financer ses œuvres. Il est vrai que l'attention charitable des chrétiens à l'égard des démunis a été et demeure impressionnan-

te. Le rôle social de la diaconie chrétienne mériterait d'être plus remarqué qu'il ne l'est, notamment par les tenants d'une laïcité agressive. Du côté de l'Eglise, l'erreur a toutefois été de fonder ses appels de fonds sur une culpabilisation des riches ; cette faute devrait être corrigée.

Moraliser le capitalisme ?

Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, un livre de 1904, Max Weber a défendu la thèse qu'en reconduisant la vocation du chrétien au centre de la création, le protestantisme avait créé les conditions de naissance du capitalisme. Il est vrai qu'en définissant la condition chrétienne comme la gestion de la création confiée par Dieu, la Réforme protestante libérait et sanctifiait l'esprit entrepreneurial. Elle renouait avec la valorisation vétérotestamentaire des biens et réhabilitait la réussite économique en signe de la bénédiction divine.

Un geste remarqué de Jean Calvin fut d'autoriser le prêt à intérêt. Interdit par l'Eglise catholique, celui-ci fut pratiqué durant tout le moyen âge par les juifs, auxquels seule cette activité financière était autorisée. Calvin brise le tabou en estimant que cet interdit entrave le développement de la libre entreprise. Sa réflexion intègre les intérêts de l'ensemble de l'économie : l'argent, dans la société, relie les gens entre eux ; de ce point de vue, l'argent thésaurisé est donc stérile ; le prêt à intérêt est un moyen de le mettre en circulation. L'argumentation calvinienne consonne avec notre lecture de la rencontre avec Zachée.

Dans la foulée, on a fait du Réformateur de Genève, non sans reproche, le « père du capitalisme ». Comme s'il avait, par ce geste, libéré les démons de la recherche sauvage du profit. Or, on ignore le plus souvent ce que fut la véritable intervention de Jean Calvin. Il n'a pas simplement libéralisé le marché de l'argent au profit des entrepreneurs de son temps. Le prêt, dit-il, est un geste naturel qui manifeste que Dieu nous enjoint de nous aider les uns les autres, d'« être prêts à aider tous ceux qui ont besoin de notre secours et qui ne peuvent récompenser le bien qu'on leur fera » (Harmonie évangélique, Mt 5,42). Mais le Réformateur différencie clairement deux types de prêts (pour user

des termes actuels) : le crédit à la consommation et le crédit aux entreprises[6].

Le crédit aux entreprises doit exiger un intérêt modéré, mais son usage est favorable. Contrairement à l'opinion de son temps, Calvin estime que l'argent est productif comme n'importe quelle marchandise, et qu'il est légitime que le créancier reçoive sa part de cet enrichissement sous forme d'intérêts. En revanche, le crédit à la consommation est accordé à quelqu'un qui est dans le besoin ; ce prêt doit être dépourvu d'intérêts, et même sans attendre de reconnaissance du débiteur. Le raisonnement est subtil ; il tient compte de la protection du faible. Calvin s'est emporté contre l'usure « parce qu'à grand peine se peut-il faire que les pauvres ne soient épuisés par les usures, et que leur sang ne soit comme épuisé »[7].

Epargner le sang des pauvres… S'il fut – supposons – le « père du capitalisme », le Réformateur de Genève ne reconnaîtrait pas son enfant. Car il a voulu engendrer un capitalisme moral, où l'enrichissement est licite, et même sanctifié par la Providence, mais assigné à sa responsabilité sociale. Enraciné dans la conscience d'avoir reçu, le croyant ne peut céder à la perverse tentation d'accaparer. Consommé pour son seul profit, le don se dénature. Les incantations du Réformateur de Genève pourraient inspirer aujourd'hui le discours des Eglises : positif sur l'argent, ferme sur ses abus, inquisiteur sur les valeurs investies dans l'enrichissement. Un discours où la frontière entre le matériel et le spirituel vole en éclats.

Daniel MARGUERAT

6. André BIELER, *La pensée sociale et économique de Jean Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1958.

7. Lettre à Claude de Sachin, 1545

André SAUGE

Après une formation en philosophie à Lyon, André SAUGE a publié *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historié* (Peter Lang, 1992). Ses recherches portent aussi sur l'Évangile de Luc.

La « fable » des mines, ou comment guérir du désir d'un roi

« Un homme, un aristocrate, fit les préparatifs d'un voyage en contrée lointaine, afin d'y recueillir la royauté pour lui et en prévision de son retour. Ayant convoqué dix hommes à son service, il leur donna dix mines et il leur dit : 'Ne restez pas oisifs dans l'intervalle de mon absence'.
C'est que les citoyens le haïssaient (ne se reconnaissaient aucune obligation envers lui) : c'est ainsi qu'ils envoyèrent une ambassade après son départ, chargée de dire : 'Nous ne voulons pas que cet homme règne sur nous'.

Et vint le moment de son retour après qu'il eut recueilli la royauté et il dit que soient appelés par leur nom vers lui ces serviteurs à qui il avait purement et simplement donné l'argent, afin de connaître à quelles activités ils s'étaient consacrés.
Le premier (des trois) qui se présenta dit : 'Sire, la mine qui vient de toi en a oeuvré dix'. Et il lui dit : 'Bravo, noble esclave ! Parce que tu es fiable en ce qui est infime, que tous le voient bien : tu disposeras d'une autorité sur dix villes'.
Et vint le second qui dit : 'La mine qui vient de toi, Sire, a produit cinq mines'. Il dit à celui-ci également : 'Toi aussi, sois établi au-dessus de cinq villes'.

Et vint l'autre, expliquant : 'Sire, voici ta mine, que j'ai laissé reposer à l'écart enveloppée dans un suaire. C'est que je craignais de ta part que, parce que tu es un homme âpre, tu prélèves sur ce que tu n'as pas déposé et tu moissonnes ce que tu n'as pas semé'.
(Le roi) lui dit : 'Je te juge à ce qui sort de ta bouche, vil serviteur. Tu te représentais que je suis un homme âpre, prélevant sur ce qu'il n'a pas déposé et moissonnant ce qu'il n'a pas semé. Et pourquoi n'as-tu pas donné mon argent à une banque, et moi, en arrivant, je l'aurais réalisé avec un intérêt ?'

Et à ceux qui l'assistaient (ses gardes ?), (le roi) dit : 'Arrachez-lui la mine et donnez-la à celui qui en détient dix. Je vous le dis : à tout individu qui détient, il sera donné, à celui qui ne tient absolument pas, sera enlevé même ce qu'il a. Mais pour mes adversaires, ceux qui refusent absolument que je règne sur eux, amenez-les ici et égorgez-les en ma présence'. »

Lc 19,12-27

A-t-on raison de faire de la parabole présente une allégorie, d'en identifier le roi avec la royauté de Jésus, le voyage, avec l'Ascension, le jugement du roi avec celui de Jésus, Dieu et Roi, à la fin des temps, enfin le comportement des serviteurs avec celui des chrétiens invités à ne pas user passivement de la grâce de Dieu ? L'exécution sommaire des opposants politiques, en conclusion du récit, ne s'intègre pas dans l'interprétation allégorique ; elle attribue au Juge de la fin des temps un comportement arbitraire, despotique, fort éloigné de la figure du Père dans la parabole du fils prodigue.

Pour résoudre la difficulté, je propose une autre hypothèse, qui permet de préserver l'unité et la cohérence de l'ensemble du récit : la parabole des mines n'est pas une allégorie, elle est une fable qui voudrait guérir, chez les disciples de Jésus, leur désir d'un roi.

Il me paraît important de se défaire d'un premier présupposé qui conduit à ne pas prendre au sérieux la mise en place, par Luc, de la situation d'énonciation de la parabole. Le conteur représenté (le sujet énonciateur) en est Jésus ; il s'adresse à un auditoire relativement défini : en font partie Zachée et sa maisonnée, les hommes et les femmes qui le suivent depuis la Galilée dans son mouvement vers Jérusalem et, probablement, des éléments de la population locale et environnante. Le contexte immédiat en est un repas. Au plan spatial, le récit est fait à Jéricho, ultime étape avant Jérusalem. Sur le plan de l'énonciation, il est donné comme la conclusion (19, 11) d'un échange verbal : « Comme les gens écoutaient, 'ajoutant'une parabole, (Jésus) dit… »).

Le récit de la parabole enchaîne donc avec un propos que Jésus vient de tenir et qui a retenu l'attention de ceux qui étaient présents. Jésus poursuit, non seulement, « ajoutant » une parabole, mais « la mettant en rapport » avec ce qui vient d'être dit et avec la situation présente. Jésus éprouve le besoin de s'expliquer en parabole « parce qu'il était près de Jérusalem » et que les gens autour de lui « s'attendaient à ce que le royaume de Dieu leur apparût de manière imminente ».

Certes, la parabole a d'abord quelque chose à dire sur l'entrée à Jérusalem du Jésus historique. Mais on verra qu'il est probable qu'elle disqualifie purement et simplement l'attente messianique plutôt qu'elle n'en projette, dans l'au-delà, un contenu idéalisé.

Dans ses préparatifs, l'homme de haute naissance inclut le moment de son retour en tant que roi. Ce que décrit le second verset fait justement partie des dispositions prises pour le retour : notre aristocrate convoque dix hommes à son service, leur remet une mine à chacun en leur disant : « Occupez-vous dans l'intervalle de mon absence ». Rien n'est dit explicitement de l'usage qu'ils doivent faire de l'argent ; il leur est simplement demandé de ne pas rester désoeuvrés.

Ainsi, dans un contexte hostile, le prétendant à la royauté invite des hommes qu'il traite comme « ses » serviteurs à s'activer pendant son absence, dans la perspective de son

retour. Il veut tester leur fidélité ; il ne paraît pas douter qu'il obtiendra la royauté. Lue du point de vue de l'aristocrate et des fins qu'il poursuit, la première séquence laisse entendre que son entreprise n'est qu'une formalité. L'acquisition de la royauté n'est pas l'objet central du récit.

La seconde séquence, la plus longue, repose presque entièrement sur un échange verbal. Le premier serviteur a fait fructifier la mine au point qu'il en a gagné dix. Il est félicité : « Bravo ! Noble serviteur ! » ; il administrera dix cités ; le second en administrera cinq. Le roi approuve, certes, le second serviteur ; il lui donne une charge moins importante qu'au premier, sans le complimenter, non pas tant parce qu'il n'a pas obtenu le même gain, que parce qu'il ne s'y est pas pris de la même façon (la différence du produit en est une simple conséquence) : le premier serviteur a fait « travailler » la mine, supposons, en la prêtant à un taux usuraire, le second en l'investissant dans la fabrication d'objets. Le premier est habile à produire de l'argent (c'est un financier digne des temps modernes), le second des biens (un entrepreneur). Le roi est intéressé au premier chef par la multiplication des richesses pécuniaires. La finance est le premier objet de préoccupation royale.

Quel est le contenu informatif de ce premier moment de l'audience ? L'aristocrate voulait connaître les talents en affaires de « serviteurs » potentiels, qu'il avait élus pour savoir dans quelle mesure il pourrait compter sur eux pour l'exploitation des richesses de son futur royaume. Il a donné, ce qui s'appelle « donner » ! pour tenir des hommes à sa solde et s'en faire des serviteurs qui rapportent. Car les trois « serviteurs » convoqués n'avaient pas de compte à rendre sur l'usage de la mine qu'ils avaient reçue « gratuitement » (ce sens se déduit de l'emploi au parfait du verbe grec signifiant 'donner'). Le roi ne veut-il que satisfaire sa curiosité (« connaître ce qu'ils ont fait ») ? Non, il avait remis de l'argent, sans en rien dire, pour un test, pour savoir quel usage ils en feraient et quels profits ils en retireraient ; il saurait ainsi à qui il confierait l'exploitation de ses « cités ».

Les cadeaux d'un roi ne sont pas gratuits ! Telle est la grâce despotique : elle se paie d'une dépendance totale au principe du bon plaisir. Mais notre homme, à l'abri de ses titres désormais, n'est pas entièrement sur ses gardes : il ne s'aperçoit pas que « l'autre » de ses serviteurs est en train de lui arracher son secret. Il est vrai que l'interprétation de la parabole repose entièrement sur ce que disent les personnages. Toutefois ce qui se dégage de l'échange entre le « mauvais serviteur » et le personnage royal, ce n'est pas la dignité de juge et encore moins la droiture de ce dernier, mais le recours à des procédés arbitraires et pervers.

La crainte que le roi « prenne là où il n'a pas fait de dépôt et récolte là où il n'a pas semé » (puisqu'il a donné) a conduit le troisième serviteur qui a reçu une mine à titre purement gratuit à la « faire travailler » en l'immobilisant dans un « suaire ». Le serviteur répond à la demande implicite de reproduction monétaire par un échange symbolique ; il a bien compris que le futur roi donnait pour acheter ses services. Il a compris qu'il était sou-

mis à une injonction paradoxale (« faire rendre un don ») à laquelle il ne pouvait échapper qu'en « faisant travailler symboliquement ce qu'il avait reçu en pur don » : la mine dans un suaire signifie au roi, trop cupide pour comprendre une leçon qui ne lui rapporte rien, que celui qui la lui « rend » est en train de produire quelque chose. Il tend au roi le panneau d'un piège, dans lequel ce dernier tombe puisqu'il avoue les intentions véritables de son don : « Pourquoi n'as-tu pas donné l'argent à la banque, dit-il, — et non pas « déposé » -, puisque que tu te représentais bien que, quand je donne, j'évalue des capacités. Et ensuite, de l'activité de l'argent, c'est moi qui en aurais tiré le bénéfice, tandis que toi, tu te serais dépensé de ton côté à ne rien faire, à travailler gratuitement ».

Ce que l'échange verbal fait apparaître, ce n'est pas le mystère de l'identité royale de Jésus à laquelle le lecteur serait confrontée, mais l'intimité des pensées royales auxquelles le masque est nécessaire ; elles sont gouvernées par le principe du bon plaisir : tu dois me rendre, en le décuplant, le plaisir que je te fais. La grâce royale se paie de la servitude volontaire. Soyons logiques : un « mauvais serviteur » est un être humain qui refuse d'être serviteur. Cette leçon-là me paraît plus conforme à l'esprit de l'évangile de Luc que celle qui voudrait en déduire l'idée que le chrétien est un « serviteur ».

Le roi enlève donc au serviteur la mine que ce dernier lui a apportée pour la lui rendre ; cela étale en plein jour la perte de maîtrise de ses impulsions (il lui manque une qualité royale essentielle) et son arbitraire puisque cette mine avait été remise sans condition (il est juge vénal : il lui manque la compétence royale). Il fait donner la mine à celui qui a le plus (il use de son autorité de manière arbitraire). Il justifie son geste par une sentence qui élève cet arbitraire en maxime de sa conduite : « Je vous l'affirme : à quiconque tient, il sera donné, à celui qui ne tient pas sera enlevé même ce qu'il a ».

Jésus lui-même disait (voir Lc 8,13) : « Car à celui qui 'tient', il sera donné et à celui qui ne 'tient'absolument pas, sera enlevé aussi ce qu'il croit tenir. » A celui qui est fiable (qui « tient »), on fera confiance, à celui qui ne l'est absolument pas sera enlevé l'objet d'une confiance qui n'est qu'illusoire. La sentence de Jésus est une maxime de prudence, celle du roi est perverse ; elle signifie : « Le bon plaisir est ma règle de conduite : à tout individu qui 'tient', il sera donné, à celui qui ne 'tient'absolument pas, sera enlevé même ce qu'il 'a'(et non 'tient', puisqu'il ne tient rien) ».

La formule du roi est opératoire grâce à une ambiguïté dans le sens du verbe employé (jeu entre le sens de 'tenir'et 'avoir': jouer sur ce sens, c'est s'autoriser à dépouiller quelqu'un de tous ses biens, lorsqu'il ne les 'tient'pas ! Or, s'il se laisse dépouiller, c'est que justement il ne les tenait pas !) Du coup la sentence, formulée comme un paradoxe pervers, nous révèle sur quoi repose l'efficacité du pouvoir arbitraire, l'usage retors des sous-entendus à l'appui des ambiguïtés du langage. La fable est une extraordinaire illustration de l'usage politique de la parole souveraine lorsque le bon plaisir est la règle de conduite du souverain : le roi détient toutes les richesses parce qu'il « tient » tous les détenteurs de

richesse en jouant des ambiguïtés de la langue et des usages de la langue. Quand un roi donne, ce qui s'appelle donner, c'est alors qu'il asservit le mieux les consciences ; son don est un appât.

Quant à ceux qui ne voulaient pas d'un tel pouvoir, ils seront égorgés. On les soustraira au bon plaisir du roi en conformité à la règle d'un plaisir que les exécutés ne pourront que trouver bon puisqu'il est conforme à leur vouloir : ils ne le voulaient pas pour roi ! Et l'on voudrait qu'un tel récit illustre le contenu de la messianité de Jésus de Nazareth ?

Dans l'introduction nous est dite la raison de son insertion : Jésus était près de Jérusalem et « les gens » présents s'attendaient à ce que le Royaume de Dieu se manifestât en se découvrant peu à peu dans les instants à venir. La « parabole » avait quelque chose à dire sur cette attente immédiate. Elle met donc en scène un personnage qui cherche une investiture royale. Mais le « royaume » ou « règne de Dieu » que Jésus veut instaurer est-il bien celui où l'on confie son administration à ceux qui sont capables d'en extorquer le maximum de richesses ?

A ceux qui attendaient l'instauration du « Royaume de Dieu », Jésus n'aurait-il pas voulu adresser une mise en garde, dont il a pu puiser le modèle dans sa propre tradition (1 S 8) ? Tentons donc d'en comprendre la raison d'être selon cette perspective critique. Question indirecte de Jésus à son auditoire : est-ce le royaume de Dieu que vous attendez ou est-ce un roi que vous voulez ? Si vous voulez un roi, il lui faudra l'investiture de Rome ; il aura des opposants ; il saura comment s'y prendre pour se faire des alliés (des serviteurs à sa solde). Ce sera un royaume où vous ne serez, simple citoyen ou « ministre », que des serviteurs à qui l'on confiera du pouvoir dans les limites où vous saurez l'utiliser pour extorquer le maximum de richesses. Prenez garde que votre attente du royaume de Dieu ne soit celle du plus grand despotisme !

Il me paraît difficile d'interpréter la fable autrement que comme le déploiement d'un anti-modèle du Royaume et une déclaration indirecte de Jésus aux siens : « Je ne serai pas votre roi ; ne cherchez pas à vous placer sous l'autorité d'un roi ». Une telle conclusion n'est pas sans conséquences sur la lecture de la fin de l'évangile de Luc, et notamment sur le récit de la passion : un Jésus de Nazareth dénonciateur des attentes messianiques ne peut avoir été condamné à mort par les Romains parce qu'il aurait été un fauteur de troubles politiques, collaborant avec des zélotes, par exemple, pour chasser l'occupant de Palestine et aspirant à la royauté. C'est à l'intérieur du judaïsme qu'il faut chercher les raisons de sa condamnation à mort.

André SAUGE



Le Caravage, *La vocation de Saint Mathieu*, 1599-1600, Rome, église Saint-Louis-des-Français.

Bibliographie :

ALETTI, J.-N., *L'art de raconter Jésus Christ*, Paris, 1989

BOVON, Fr., *L'évangile selon saint Luc*. 15, 1 – 19, 27, Genève, 2001

de LA POTTERIE, I., « La parabole du prétendant à la royauté (Lc 19, 11-28), in : *A cause de l'Evangile*, pp. 613-641, 1985

DIDIER, M., « La parabole des talents et des mines », in *De Jésus aux évangiles*, I. de la Potterie, éd., Gembloux Paris, pp. 248-271, 1967

DUPONT J., « La parabole des talents (Mt. 25, 14-30) ou des mines (Lc 19, 12-27) » in : *Etudes sur les Evangiles Synoptiques*, Louvain, pp. 744-760, 1985, d'abord publié dans *RThPh*, 19 (1969) pp. 376-391

FITZMYER J. A., *The Gospel according to Luke*, X – XXIV, New York, 1985

JEREMIAS, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich, 1947

JOHNSON, L.T., « The lukan Kingship Parable (Lk 19, 11-27) » *NT* 24 : 139-159, 1982

Mélanges J. Dupont, *A cause de l'Evangile. Etudes sur les Synoptiques et les Actes*, Paris, 1985


lumière & vie

Bernard RORDORF est pasteur et professeur honoraire à la faculté de théologie de Genève. Auteur d'un ouvrage de théologie systématique intitulé *Tu ne te feras pas d'image. Prolégomènes à une théologie de l'amour de Dieu*, il est aussi grand connaisseur de la pensée de Jacques Ellul.

Bernard RORDORF

Jacques Ellul : déshonorer l'argent

Dans son étude sur *L'homme et l'argent* [1], Jacques Ellul prend pour point de départ une parole décisive de Jésus : « Nul ne peut servir deux maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mamon » (Mt 6,24). Mamon est un mot araméen qui signifie l'argent et qui en même temps le personnifie : il désigne l'argent comme une puissance, et même comme un prétendant à la divinité, puisqu'il peut être un maître comme l'est Dieu. Par cette parole, Jésus nous rend attentif à une puissance, c'est-à-dire une réalité qui a sa propre loi et qui dispose du pouvoir de faire agir selon cette loi ceux qu'elle domine.

Le terme de puissance appartient à la mythologie, mais pour Jacques Ellul, il indique la véritable dimension du combat auquel sont appelés les chrétiens, lequel ne vise pas, selon le texte de la lettre aux Ephésiens, « la chair et le sang », c'est-à-dire des êtres individuels, mais « les autorités, les puissances et les dominations de ce monde » (6,12). L'argent, en effet, obéit à une logique déterminée, qui s'oppose à la logique de Dieu, et il tend à nous faire agir selon cette logique. La question de l'argent n'est donc pas d'abord d'ordre moral : elle n'est pas de savoir si nous avons gagné honnêtement notre argent et si nous en faisons un bon usage ; elle est d'ordre spirituel : à quelle logique obéissons-nous dans notre rapport à l'argent ?

1. Jacques ELLUL, *L'homme et l'argent*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954.

← Pièces en chocolat.

Pour saisir l'enjeu de cette question, il n'est peut-être pas inutile de rappeler que l'œuvre abondante de Jacques Ellul, qui se distribue d'une part en études sociologiques et politiques, d'autre part en études théologiques et en commentaires bibliques, est tout entière vouée à une tâche de discernement, en vue d'élucider les défis que le monde moderne adresse aux chrétiens et les responsabilités spécifiques qui leur incombent face à ce monde. Ainsi, il ne s'agit pas pour Jacques Ellul d'étudier la technique, la propagande, la ville ou l'argent seulement de manière sociologique, mais toujours de manière à dégager aussi l'enjeu spirituel de ces réalités, l'avenir humain qu'elles projettent.

La conviction sous-jacente à toutes ces analyses est que les chrétiens ont, dans cette société contemporaine, quelque chose de spécifique à apporter, et qu'il est vital pour cette société elle-même qu'ils aient la capacité de le discerner et le courage d'en témoigner. Leur mission, en effet, consiste, selon la parole de Jésus, à être comme le sel dans la pâte, et dès lors il est essentiel, pour que le sel ne perde pas sa saveur, qu'ils ne se conforment pas au monde présent !

Ce qui caractérise la société contemporaine, dans cette perspective, c'est particulièrement une tendance à se fermer sur elle-même, dans une volonté de maîtrise qui fait qu'elle ne se projette vers un avenir que dans la mesure où elle peut en définir à l'avance les cordonnées. Or cette fermeture est mortelle pour l'humain, comme Jacques Ellul a cherché à le montrer à propos d'un phénomène majeur du monde moderne, la technique[2]. Celle-ci, en effet, n'est pas simplement un ensemble d'outils ou d'instruments que l'on pourrait employer indifféremment pour le meilleur ou pour le pire.

2. Le premier grand livre de Jacques ELLUL s'intitule précisément *La technique, ou l'enjeu du siècle*, Armand Colin, 1954.

La technique n'est pas neutre, car à partir d'un certain seuil, elle forme un système, tous ses éléments se correspondent mutuellement, s'impliquent les uns les autres, de sorte qu'elle tend à devenir indépendante des finalités humaines et à dicter elle-même aux hommes leurs finalités. Dès lors, ce n'est plus l'homme, mais la technique qui commande son propre développement, lequel s'inscrit dans une logique qui définit proprement l'esprit de la technique. Celui-ci impose partout une manière de penser qui envisage toutes choses, qu'il s'agisse du rapport à la nature, à la vie, à son propre corps, aux autres ou à la

société, en termes de fonctionnement et qui étend par là à toutes ces réalités la même objectivation.

L'analyse de l'argent est conduite par Jacques Ellul dans la même perspective. L'argent, lui non plus, n'est pas une réalité neutre, il ne se réduit pas à une somme d'argent, représentant un certain pouvoir d'achat que l'on peut indifféremment utiliser d'une manière ou d'une autre. Tout d'abord, la réalité de l'argent est, aujourd'hui comme hier, inséparable de l'expérience de l'inégalité : c'est lui qui institue la différence entre riches et pauvres. Et, de la même manière que la technique, l'argent nous impose une manière de penser et d'agir qui correspond à sa logique propre et qui nous impose d'accepter cette inégalité. Il y a donc une illusion à ne voir dans l'argent qu'un simple moyen et n'envisager la question de l'argent qu'à travers celle de son usage. Quand il évoque la question de l'argent, Jésus n'en parle pas comme d'un moyen dont nous aurions la maîtrise, mais comme d'une puissance à laquelle l'homme est confronté et qui tend à l'asservir.

Pour Jésus, l'argent n'est pas un moyen dont nous aurions la maîtrise, mais une puissance qui tend à nous asservir.

Ce jugement sur la réalité de l'argent, qui se situe dans le prolongement de la critique prophétique des idoles, n'est pas seulement un avertissement de nature religieuse, il constitue aussi un principe de lucidité, qui doit nous rendre attentifs à la portée de certaines analyses de l'argent, à commencer par celle d'Aristote. Au chapitre 9 du premier livre de la *Politique*, Aristote donne une description des conditions dans lesquelles l'argent fut inventé. Dans la communauté familiale, l'échange n'a pas de raison d'être, mais il devient nécessaire dès que plusieurs familles coexistent : on échange alors, selon les besoins, des choses utiles contre d'autres choses utiles, par exemple du vin contre du blé, et cet échange entre voisins, qui relève du troc, n'est pas encore une forme de « chrématistique », c'est-à-dire une technique d'acquisition.

Cependant, ajoute Aristote, « c'est de lui qu'est sortie logiquement la chrématistique ». En effet, « quand on eut recours davantage à l'étranger pour importer ce dont on manquait et exporter ce qu'on avait en surplus, l'usage de la monnaie s'introduisit nécessairement » : seul un bien facile à manier, fixé

par convention, comme le fer ou l'argent, dont la valeur a été définie par la dimension et le poids, et bientôt par l'apposition d'une empreinte pour ne pas avoir à le peser chaque fois, rend les échanges possibles lorsque les intermédiaires se multiplient et qu'on ne se trouve plus dans les conditions du troc.

Mais la description d'Aristote ne s'arrête pas là. En effet, la monnaie, une fois inventée se révèle être une réalité dynamique. « La monnaie ayant été inventée pour répondre aux nécessités de l'échange, une autre forme de chrématistique apparut, le commerce, pratiqué d'abord de manière simple et ensuite, à travers l'expérience, d'une manière plus technique pour faire le profit le plus grand possible ». Ainsi, la monnaie, introduite comme moyen pour faciliter les échanges, suscite elle-même, une fois introduite, un nouveau mode d'échange, où la monnaie n'est plus moyen mais fin de l'échange.

L'argent soumet à une même échelle des biens qui dans leur diversité sont incomparables entre eux.

Cette description magistrale, qui marque précisément un seuil où l'économie change de nature, a été résumée par Marx en deux formules célèbres, dont la seconde définit le capitalisme : vendre pour acheter, acheter pour vendre (mais plus cher !). Et alors que la première forme d'échange, visant la satisfaction des besoins naturels, est aussi limitée par ceux-ci, l'économie commerciale, cherchant à maximiser le profit, est sans limite.

Pourtant l'analyse d'Aristote ne parvient pas à vraiment rendre compte de cette transformation du moyen en fin. C'est qu'il n'envisageait, et ne pouvait envisager l'argent que dans le cadre limité de l'échange, sans voir à quel point le mode de l'échange allait structurer toutes les relations sociales et à quel point ces relations allaient être transformées sous l'effet de la dynamique de l'argent. Pourtant, il est d'ores et déjà possible d'esquisser, à partir de ses analyses, la direction dans laquelle se situent ces transformations.

Aristote remarque en particulier que, pour faciliter l'échange, le recours à la monnaie a pour effet de mesurer la valeur de chaque chose comparativement à celle de toutes les autres : « Il est nécessaire que toutes les choses qui s'échangent soient en quelque façon commensurables entre elles. Et c'est à

cela qu'est venu servir la monnaie, comme une sorte de moyen terme, car elle mesure toutes choses, si bien que, évaluant le trop et le trop peu, elle permet d'établir combien de chaussures équivalent à une maison ou à de la nourriture »[3]. Mais par là, l'argent ne fait pas que faciliter les échanges, il les généralise : en créant une mesure commune pour tous les biens, il crée cette réalité nouvelle qui s'appelle un marché.

3. *Ethique à Nicomaque*, V, 8.

Comme moyen d'échange, l'argent devient ainsi une échelle d'évaluation de tous les biens susceptibles de faire l'objet d'un échange, et cela signifie qu'il soumet à une même échelle des biens qui dans leur diversité sont incomparables entre eux. Plus encore, il tend à envisager tous les biens dans la perspective de cette échelle d'évaluation, c'est-à-dire qu'il tend à intégrer au marché de plus en plus de biens, et même ceux dont on aurait pu penser qu'ils ne pouvaient faire l'objet d'une relation marchande. La puissance de l'argent se manifeste justement dans cette capacité de faire apparaître toute chose sous le rapport de cette relation d'achat et de vente. Comme le souligne Jacques Ellul : « Tel est le caractère que la puissance de l'argent impose au monde ».

Il suffit d'évoquer à cet égard l'ancienneté et la persistance (jusqu'à aujourd'hui) de l'esclavage pour dette[4], ou encore l'étendue pour ainsi dire illimitée des phénomènes de corruption et, plus généralement, la pression considérable qui s'exerce sur les pauvres pour qu'ils acceptent n'importe quelle sorte de travail, ou de mettre leur ventre en location ou de vendre un organe qu'ils possèdent en double… La plupart d'entre nous avons les moyens pécuniaires et culturels pour savoir où doit ou devrait s'arrêter dans notre vie le règne de l'argent, mais qu'en est-il de celui ou celle qui ne les a pas ? Et en ce sens, une question décisive pour aujourd'hui, dans le contexte de la mondialisation, c'est-à-dire de l'extension universelle du marché, est bien celle des limites à opposer à la marchandisation de toutes choses.

4. On pense au cri du prophète Amos : « Ils ont vendu le juste pour de l'argent, et le pauvre pour une paire de souliers » (2,6).

L'argent n'est pas neutre, mais sa logique tend à la neutralisation de toutes choses. Au moment où il montre comment, dans l'économie marchande, la valeur d'échange se substitue à la valeur d'usage, Marx a cette formule remarquable : « La terre n'a plus que la signification de la rente foncière ». Et en effet, que signifient le paysage, la qualité de l'air et de l'eau,

pour celui qui se préoccupe de leur « mise en valeur » ? Or le marché ne neutralise pas seulement les choses et les biens, il neutralise aussi les relations humaines. Dans les relations qui expriment une communauté, dans la famille ou dans l'amitié, c'est la personnalité de chacun qui est inappréciable, c'est-à-dire justement sans prix ; dans les relations marchandes, au contraire, seule importe la fonctionnalité des acteurs, ce qui signifie que tous sont les uns pour les autres substituables.

Et si les relations personnelles reposent sur une réciprocité désintéressée, sur la réciprocité du don, il n'en va pas de même du marché, où l'exigence de réciprocité ne va pas au delà de la transaction présente et de ses conséquences. Payer une marchandise, c'est éteindre toute autre obligation à l'égard du vendeur. Autant cette relative impersonnalité du marché a pu, naguère, être libératrice à l'égard des liens de dépendance personnelle propres au régime féodal, autant elle ne peut aujourd'hui déboucher sur autre chose qu'une mise en concurrence de tous à l'égard de tous, dont les conséquences sociales ne peuvent pas être ignorées : exacerbation de l'individualisme, fragilisation des liens de solidarité sans lesquels il ne saurait y avoir proprement de société humaine.

Un autre philosophe, Georg Simmel, dont la *Philosophie de l'argent* a paru en 1900, s'est attaché à rendre compte de l'omniprésence de l'argent dans la société moderne, en cherchant à rendre intelligible la transformation du moyen en fin sur laquelle repose en définitive sa puissance. L'argent est un moyen, il permet à tous moments, et quels que soient les objets en cause, de mesurer leur valeur et d'opérer leur échange. Il est donc radicalement polyvalent, et n'ayant aucun rapport de contenu avec les choses qu'il permet d'échanger, il ne sert qu'à l'échange. En quoi il est, selon Simmel, « l'outil le plus pur » : « Dans ses formes achevées, l'argent est le moyen absolu. D'une part il reçoit une détermination pleinement téléologique… et d'autre part il se limite à sa pure instrumentalité au regard des fins, aucune de celles-ci ne préjugeant de sa nature, si bien qu'il offre à la série téléologique comme un lieu de passage tout à fait indifférent »[5].

5. Georg SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, P.U.F., 1999, p. 244.

Dans la mesure où il n'a aucun rapport de contenu avec les objets de l'échange, l'argent n'est pas un bien parmi d'autres,

il est pure forme, il représente la forme même de l'échange, la relativité de toutes les choses entre elles, et c'est en tant que tel qu'il rend possible l'extension infinie des échanges. Pour la même raison, l'argent s'est, au cours de son histoire, peu à peu dématérialisé, devenant un pur symbole sans valeur intrinsèque (billet de banque ou chèque), puis le corrélat d'une simple opération électronique : une carte de paiement ne symbolise pas l'argent, elle n'est qu'un pur moyen de transmettre des ordres de transferts de fonds. La logique de cette dématérialisation correspond exactement à la dynamique propre de l'argent, puisqu'elle consiste à ôter tout ce qui peut freiner sa circulation.

L'argent n'est pas un bien parmi d'autres, il est pure forme, il représente la forme même de l'échange.

Cette pure instrumentalité fait la vraie valeur de l'argent. Comme le montre Simmel, elle ajoute à l'argent une valeur supplémentaire, un *superadditum* : une somme d'argent est utilisable de mille manières, elle donne par là à celui qui la possède une liberté de choix qui fait partie de sa valeur et qui qualifie l'argent comme l'avoir le plus important. « La valeur d'une somme d'argent particulière dépasse la valeur de chaque objet particulier obtenable en échange, car elle accorde la chance de choisir tel objet au lieu de tel autre, dans un cercle de dimension illimitée »[6].

6. Ibid. p. 246.

En d'autres termes, l'inégalité est inscrite au cœur de l'échange : dans l'échange commercial ou salarial, c'est toujours[7] le possesseur d'argent qui a un avantage sur celui qui vend un bien ou qui offre sa force de travail ; c'est lui qui peut demander un rabais, car le vendeur perdrait plus à ne pas vendre sa marchandise que l'acheteur à garder son argent. En raison de ce *superadditum*, l'argent constitue ainsi un véritable pouvoir, et cela fait qu'il est désirable comme tel. Simmel en tire la conclusion : « Il est le moyen absolu qui, pour cette raison même, s'élève à la signification psychologique d'une fin absolue »[8].

7. Sauf en cas de crise monétaire, lorsque plus personne n'a confiance dans la monnaie.

8. Ibid. p. 283.

L'argent est un pouvoir et il confère ce pouvoir à celui qui le possède. Pouvoir sur les autres d'une part. Incontestablement, la richesse confère un prestige social et, comme l'indique Simmel, « la fortune passe même pour une sorte de mérite moral ; ce qui se traduit non seulement par la notion de respectabilité, ou

la manière de traiter les plus fortunés comme les « honnêtes gens », mais encore par le fait de traiter le pauvre comme s'il était coupable »[9]. Dans le même esprit, Adam Smith intitulait déjà un des chapitres de sa *Théorie des sentiments moraux*: « De la corruption de nos sentiments moraux, résultant de notre disposition à admirer les riches et les grands, et à mépriser ou à négliger les personnes pauvres et misérables ».

9. Ibid. p. 254.

On remarquera l'équivalence entre riche et grand, pauvre et misérable. A l'inverse, la critique prophétique récuse cette justification des riches du seul fait de leur fortune, et lorsque le marchand s'enorgueillit: « A la vérité, je me suis enrichi, j'ai acquis de la fortune, mais c'est entièrement le produit de mon travail, on ne trouvera chez moi ni tromperie ni aucun crime », le prophète Osée (12,9) dénonce l'utilisation de fausses balances.

Pouvoir sur les choses d'autre part. En tant qu'il est moyen absolu, l'argent, quand on le possède, permet d'obtenir tout ce que l'on désire et, en vertu de ce que Simmel appelle « l'expansion psychologique des qualités », il se voit revêtu de toutes les qualités des fins qu'il permet d'atteindre. On comprend alors qu'il puisse être purement recherché pour lui-même : le but n'est plus alors la satisfaction de tel ou tel désir, de tel ou tel besoin, mais la possession de l'argent lui-même, comme garantie et pouvoir de cette satisfaction. L'argent devient alors l'objet de la « convoitise finale », et dès lors « tout est coloré par l'intérêt pour l'argent: l'apparence générale de la vie, les relations humaines, la civilisation objective »[10].

10. Ibid. p. 281.

La nature de cette convoitise apparaît de manière particulièrement claire dans les « dégénérescences pathologiques de l'intérêt monétaire » que sont, entre autres, l'avarice et la prodigalité. Ce que recherche l'avare, c'est la « pure puissance » de l'argent, détachée de la jouissance qu'il apporte. « La forme la plus pure de l'avarice est celle où la volonté ne va pas au delà de l'argent, ne le traite pas non plus comme un moyen d'obtenir autre chose, mais ressent la puissance qu'il représente, justement en tant qu'argent non dépensé, comme une valeur définitive et absolument satisfaisante »[11]. Quant au prodigue, lui non plus n'est pas intéressé par ce que l'argent permet d'obtenir, même s'il le dépense. Ce n'est pas de cela qu'il jouit, mais de la mise en spectacle de la puissance que l'argent représente, et en ce sens,

11. Ibid. p. 293.

comme le souligne avec raison Simmel, la prodigalité n'implique aucune générosité.

Cette opposition entre la prodigalité et la générosité nous ramène à l'idée de deux logiques antagonistes et irréconciliables, telle qu'elle est impliquée dans la parole de Jésus sur Dieu et Mamon. Dans l'évangile de Luc, cette parole est placée en conclusion d'une parabole (16,1-13) qui est intitulée, selon les traductions, de manière variable : parabole de l'économe infidèle, parabole du gérant habile… Cette hésitation dans la manière de comprendre le sens de la parabole témoigne de l'embarras que suscitent les félicitations que le maître adresse à la fin au serviteur accusé de dilapider ses biens. Pourtant le sens de cette accusation est clair : le serviteur est un filou, il s'enrichit aux dépens de son maître, et la connaissance des réalités sociales et économiques de l'époque permet de comprendre comment. L'intendant d'un domaine n'était pas rémunéré pour sa tâche, il se dédommageait en prenant une commission sur les transactions. Et si nous lisons la parabole, nous voyons que cette commission pouvait être extrêmement confortable : par exemple, quand il livrait 80 mesures de blé, il se faisait payer la valeur de 100, et quand il livrait 50 jarres d'huile, la valeur de 100. Ce sont à la vérité des taux usuriers, mais si on les compare avec la pratique des collecteurs d'impôts qui eux aussi vivaient des commissions qu'ils prélevaient[12], il ne faut pas trop s'en étonner.

12. On songe bien entendu à Zachée (Lc 19,1-9), qui se propose de donner la moitié de ses biens aux pauvres et de rendre le quadruple à ceux auxquels il a fait tort.

Mais voici que se produit un coup de théâtre, l'intendant perd sa place. S'il ne veut pas tout perdre et être obligé de mendier, il faut qu'il agisse, qu'il fasse preuve d'audace : il renverse sa manière de faire et restitue l'argent de l'usure, ce que le texte appelle, traduit littéralement, « le Mamon d'injustice ». Mais du même coup il transforme la nature de l'échange. Comme on l'a vu, la nature de l'échange marchand consiste à obtenir un bénéfice, le plus grand possible, ce qui ne va jamais sans un minimum de dissimulation. Maintenant, il s'agit pour l'intendant aux abois de se faire des amis, c'est-à-dire d'agir à l'égard de ses partenaires selon la logique des relations personnelles. Or ces relations n'existent pas sans justice ni sans générosité.

Pour saisir la portée de ce renversement, une autre parole de Jésus est éclairante : « Gardez-vous de toute avidité ; ce n'est pas du fait qu'un homme est riche qu'il a sa vie garantie par ses

biens » (Lc 12,15). Le terme qui est ici traduit par avidité est en grec *pleonexia*, c'est-à-dire le fait de désirer toujours plus, ce qui caractérise précisément le désir d'argent. Au contraire, la vie est donnée, elle ne peut donc jamais être gagnée ni garantie par une quelconque possession. La fidélité à la vie suppose ainsi une autre logique, qui est celle de la gratuité et du don.

La question que nous renvoie la parole de l'intendant est de savoir si nous sommes dignes de confiance face au Mamon d'injustice. Tous nous sommes confrontés à la réalité de l'argent, et face à cette réalité, l'enjeu n'est pas d'abord d'ordre moral, mais d'ordre spirituel, car il est de savoir en quoi nous plaçons notre confiance. Au regard de l'Evangile, celui qui met sa confiance dans l'argent n'est pas digne de confiance de la part des autres ni de la part de Dieu, car il obéit à une logique qui ne conduit pas à la vie, mais à la mort. Pourtant, personne n'échappe à la réalité de l'argent, puisque nous avons tous besoin d'argent pour vivre. Mais ce que nous pouvons, ce qui est notre responsabilité, c'est de faire pénétrer, autant que possible, de la gratuité dans ce monde structuré par l'argent.

Jacques Ellul ne se lasse pas de dire que la seule manière de briser la puissance de l'argent, c'est d'apprendre à le donner. Donner, voilà ce qui va à l'encontre de la logique de l'argent, car cela consiste proprement à ***déshonorer*** l'argent, à ne pas se laisser impressionner par lui, à être libre à l'égard de la puissance de l'argent. L'apôtre Paul témoigne de cette liberté quand il écrit qu'il a appris « à vivre dans l'abondance comme dans la pauvreté » (Ph 4,12), ou quand il recommande aux Corinthiens d'user de ce qu'ils achètent « comme ne possédant pas » et à tirer profit de ce monde « comme n'en profitant pas vraiment » (1 Co 7,30-31). De cette manière, en effet, l'argent reste à sa place de moyen, subordonné à la question des fins auxquelles il peut concrètement servir.

La seule manière de briser la puissance de l'argent, c'est d'apprendre à le donner.

« Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » demande Jésus à ses disciples (Mt 10,8). En d'autres termes : un don vous précède, vivez dans l'esprit de ce don. Car nous ne pouvons donner gratuitement qu'à la condition de découvrir et de recevoir notre propre vie comme sous-tendue par un don. Dieu donne gratuitement, et cela signifie qu'il ne donne pas pour

que nous lui rendions, mais pour que nous donnions plus loin, pour que nous vivions et transmettions l'esprit de la gratuité. Donner vraiment, ne consiste pas seulement à donner quelque chose, mais à donner avec cette chose l'esprit du don.

Le serviteur impitoyable de la parabole (Mt 18,23-35), auquel son maître a remis une dette conséquente, et qui refuse de remettre une dette bien plus petite à l'un de ses compagnons manifeste par sa dureté qu'il n'a pas vraiment reçu comme un don ce que le maître lui a remis, puisqu'il ne veut pas être fidèle à l'esprit de ce don et qu'il obéit toujours à l'esprit du gain et de l'appropriation. Pour cette raison, l'orientation spirituelle de notre vie se révèle dans la manière dont nous nous comportons à l'égard des autres et spécialement des plus petits et des pauvres. Devant le pauvre, la réalité de l'argent éclate, parce que le pauvre est la créature de la puissance de l'argent. Ainsi, c'est devant le pauvre que se manifeste la question que Dieu nous pose quant à notre rapport à l'argent.

Bernard RORDORF


lumière

Dominique CERBELAUD

Dominique CERBELAUD est dominicain et auteur de plusieurs études théologiques (*Le diable*, L'atelier, 1997 ; *Marie, un parcours théologique*, Cerf, 2003 ; *Sainte Montagne*, Buchet-Chastel, 2005), dont l'une porte sur le dialogue judéo-chrétien : *Ecouter Israël. Une théologie chrétienne en dialogue* (Cerf, 1995).

Les Juifs et l'argent, ou la fortune… d'un mythe

À n'en pas douter, la relation avec l'argent constitue l'un des traits les plus constants de l'image du Juif dans le christianisme occidental. Avarice, cupidité, goût de la spéculation, volonté de s'enrichir par tous les moyens en vue d'exercer pouvoir et influence illimités : cette relation sera facilement perçue comme pathologique, voire perverse. Il convient de s'interroger sur ce qui a pu susciter, accréditer et alimenter un tel stéréotype.

À cet égard, un livre de Jacques ATTALI, publié assez récemment, peut constituer un guide utile [1]. L'ouvrage se présente en effet comme une vaste fresque riche d'une profusion impressionnante de détails. Ce panorama se divise en cinq grandes périodes historiques que l'auteur fait correspondre (un peu artificiellement à vrai dire) aux cinq livres de la Torah : La « Genèse » retrace l'histoire de l'Israël biblique (jusqu'à la destruction du Temple en + 70) ; l'« Exode » couvre le premier millénaire de l'ère chrétienne (depuis cette date jusqu'à la première Croisade en 1096) ; le « Lévitique » survole Moyen-âge et époque moderne (de 1096 à la Révolution française) ; aux « Nombres » correspond la période contemporaine (de 1789 à 1945) ; enfin, le « Deutéronome » s'intéresse au destin des Juifs depuis la fin de la seconde guerre mondiale.

À vrai dire, c'est surtout à partir du Moyen-âge que l'on voit se développer, en milieu chrétien, la thématique du Juif cupide qui trouvera son portrait emblématique dans le Shylock de Shakespeare. Mais c'est la chrétienté elle-même qui cantonne les Juifs dans les professions liées à l'argent, telles que le commerce ou la banque, en leur interdisant toute possession de terre, et donc toute activité agricole. En outre, l'usure leur est permise… alors

1. Jacques ATTALI, *Les Juifs, le monde et l'argent*, Fayard, 2002

← **Jean Bourdichon**, *Le baiser de Judas*, vers 1500, Musée Marmottan, Paris..

même qu'elle reste interdite aux chrétiens. Par ailleurs, les communautés juives doivent s'autofinancer, ne bénéficiant d'aucune aide des États – à la différence de l'Église. En période d'insécurité, la possession d'un pécule peut représenter une véritable protection. Bref: c'est un contexte largement induit par les conditions dans lesquelles ils se trouvent placés qui favorise chez les Juifs une sorte de spécialisation dans l'activité financière. Comme le note l'auteur à propos des « accusations d'avarice qui commencent à se répandre un peu partout à propos des Juifs » à cette période: « on leur reproche ce qu'on les force à être » (p. 192).

Mais on ne se contente pas de le leur reprocher. C'est précisément lors de la première Croisade, en 1096, que se situe le premier massacre de Juifs connu dans l'histoire. Alimenté par toutes sortes de fantasmes, religieux (des profanations d'hosties aux crimes rituels) ou non (comme l'accusation d'avoir empoisonné les puits lors de la grande peste de 1348), attisé par la mise en scène de la haine supposée des Juifs contre Jésus et par l'accusation de déicide (mystères de la Passion), exacerbé par la conviction que le refus de se convertir relève chez eux de l'aveuglement et de la mauvaise foi, l'antisémitisme médiéval conduira à un nombre incalculable d'exactions et de violences.

Il est vrai que les Juifs partagent, à cet égard, le sort d'autres minorités religieuses. C'est que le christianisme médiéval, hanté par le rêve millénariste d'un accomplissement du Royaume de Dieu dans l'histoire, tend à l'hégémonie, et supporte mal la déviance ou la dissidence: qu'il suffise de songer au sort réservé aux Cathares au XIIIe siècle. La date de 1492 apparaît ici comme hautement symbolique: elle correspond tout ensemble à la fin de la Reconquista, à l'expulsion des Juifs d'Espagne, et à la découverte par Christophe Colomb d'un nouveau monde où l'Europe s'efforcera d'imposer le catholicisme romain. Ainsi l'autre se trouve-t-il systématiquement éliminé, ou réduit au même… au moment même où le rêve d'une chrétienté se lézarde, pour s'effondrer bientôt sous les coups de boutoir de la Renaissance, de la Réforme protestante et de l'humanisme.

Dans les actes de malveillance que subissent les Juifs, le thème de l'argent joue un rôle important. C'est ainsi que Jacques ATTALI donne plusieurs exemples de mises à sac de synagogues ou de quartiers juifs en vue de faire main basse sur de supposés trésors… généralement inexistants. Les souverains chrétiens adoptent somme toute la même posture, pressurant d'impôts les communautés juives avant de les expulser en confisquant tous leurs biens (France, 1182, 1306, 1394; Angleterre, 1290; Espagne, 1492). Du reste, ici encore, les Juifs sont logés à la même enseigne que d'autres « banquiers » médiévaux comme les Templiers, anéantis en 1314 par un Philippe le Bel mû par l'appât du gain…

L'antisémitisme moderne ne fera guère que répéter cet argumentaire en le « sécularisant » toujours davantage. On passe de Shylock à la banque Rothschild, mais le Juif est toujours celui qui non seulement possède l'argent, mais rêve d'imposer à toutes les nations son pouvoir « apatride »…

Il semble donc acquis que le grief d'intérêt excessif, voire morbide, envers l'argent constitue l'une des composantes de l'antisémitisme, depuis le Moyen-âge jusqu'à l'époque contemporaine. Mais on peut se demander (ce que Jacques ATTALI ne fait qu'incidemment) si ce motif ne figure pas également dans l'argumentaire de l'antijudaïsme. Nonobstant l'impropriété relative de ces deux termes, cette distinction s'est en effet aujourd'hui imposée: par convention, on désigne habituellement par « antijudaïsme » l'opposition à Israël fondée sur des raisons religieuses, voire théologiques, et par « antisémitisme » celle qui s'appuie sur des motifs profanes. Si la première paraît à la fois plus ancienne et plus « savante », la seconde, par contraste, se présente comme plus récente et aussi comme plus « populaire ». Hâtons-nous d'ailleurs de préciser que cette distinction, bien claire en théorie, se brouille quelque peu dans la pratique, où ces deux formes de « judéophobie » se trouvent bien souvent inextricablement enchevêtrées...

Mais posons la question: les textes fondateurs de la tradition chrétienne (Nouveau testament et Pères de l'Église) établissent-ils déjà un lien quelconque entre les Juifs et l'argent? On pourrait songer ici à l'incise que Luc décoche aux Pharisiens « qui sont amis de l'argent » (Lc 16,14), mais cette notation reste isolée, et en outre la cupidité peut tout aussi bien sévir au sein de la communauté chrétienne (cf. l'épisode d'Ananie et de Saphire en Ac 5,1-11 !). En revanche, il convient de s'arrêter un peu longuement sur la figure de Judas.

À n'en pas douter, c'est en effet ce personnage qui en est venu à incarner tous les travers et les défauts supposés du peuple d'Israël. Avec une certaine candeur, les Pères de l'Église vont massivement « christianiser » aussi bien Jésus que sa mère ou ses disciples. Un seul personnage résiste à ce processus: Judas ! C'est ainsi qu'Augustin écrit: « Ainsi Judas est-il en quelque sorte la personnification des Juifs, ces ennemis du Christ, tant de ceux qui alors haïssaient le Christ que de ceux qui aujourd'hui le haïssent par une sorte de succession dans la même impiété » (*Enar. in ps.* 108, 1). Et l'on ne saurait invoquer ici l'argument de la mort « précoce » (avant la Pentecôte...) de l'intéressé, car d'autres personnages décédés avant lui ont été non seulement christianisés, mais canonisés: Jean-Baptiste, Joseph, voire... les « saints Innocents » !

Favorisée en grec et en latin, comme d'ailleurs en français, par l'assonance (Judas/judaïsme) une telle équation devait s'imposer, jusqu'à une époque récente, dans l'ensemble de la tradition chrétienne. Or il se trouve que Judas, c'est le moins que l'on puisse dire, a quelque chose à voir avec l'argent: c'est en échange d'une rémunération (dont Matthieu est seul à préciser le montant: trente deniers) qu'il a trahi Jésus (cf. Mt 26,15 ; Mc 14,11 ; Lc 22,5 ; cf. aussi Mt 27,3-10). Mais le quatrième évangile va plus loin, en affirmant que Judas tenait la caisse commune du groupe des Douze... et qu'il volait ce qu'on y mettait (Jn 12,6). Par ailleurs, le texte diabolise radicalement le personnage (cf. Jn 6,70-71 ; 13,2 ; 13,26-27).

Quand ils évoquent cette figure, les Pères de l'Église insistent volontiers sur sa félonie, et parfois aussi sur son manque de confiance en la miséricorde divine (selon le texte de Matthieu, il s'est en effet suicidé). Mais le thème de la rapine n'est pas absent de leurs commentaires. Citons à ce propos quelques textes d'Éphrem le Syrien : « Le fils de ténèbres se revêt de ténèbres, se dépouillant de la lumière et la rejetant./C'est le créateur de l'argent que le voleur vend pour de l'argent ! » (*H. de Nat.* I, 71).

« Le Bon chérissait/ses bourreaux en leurs enfants/qu'il embrassait et bénissait [cf. Mc 10,16]./Un seul les représente tous,/car sous couvert d'un baiser ils l'ont mordu/par la bouche du voleur » (*H. de Az.* I, 18).

« Et malheur à toi, sac à rapines,/adepte de la fraude, serviteur de l'argent ! / Tu as livré en dépôt la profusion de vie/dans laquelle était cachée la richesse des nations ! / Malheur à tes yeux qui l'ont contemplé sans avoir honte/et à ta bouche qui l'a baisé [Mt.26,43 et//] sans frémir./Tromperie dans ta parole ! / Embuscade dans ta salutation ! Corde accordée à ton cou [cf. Mt 27,5] ! » (*H. de Virg.* XV, 9-10).

« Célèbre parmi les voleurs, illustre parmi les malfaiteurs,/maître de Caïn l'assassin, et dont Géhazi a été le disciple : / [voici] l'Iscariote, qui a vendu son Maître, et qui avec l'argent s'est acheté une corde [*sic*]./Son larcin a fait de lui un pendu terrifiant/et à toutes les générations se transmet le nom infâme hérité de lui./Garde ta corde, voleur ! Car ton argent t'a abandonné et s'est enfui loin de toi [cf. Mt 27,3-10] » (*H. de Eccl.* XI, 7).

« Le nom infâme hérité de lui » (Judas) se transmet donc « à toutes les générations » (judaïsme). L'apôtre félon est bien, comme l'écrivait Augustin, « la personnification des Juifs » qui à toute époque suivent ses traces « par une sorte de succession dans la même impiété ». Et dès lors, le péché originel commis par cet Adam du judaïsme contamine chacun de ses descendants…

On comprend mieux pourquoi l'antisémitisme a spontanément recours, le cas échéant, à la figure de Judas. Pour en donner un seul exemple, rappelons les tombereaux d'insultes que l'on a déversées sur le capitaine Dreyfus – en particulier à longueur d'articles dans le journal *La Croix*. Bien que l'accent porte sur la « trahison » supposée commise par l'officier juif, le thème de l'argent resurgit ici de manière récurrente. Ainsi : « Judas appartenait au peuple de Dieu, et il était l'apôtre choisi par le Maître. L'officier juif n'appartenait pas à la Nation française… Notre société a été châtiée, elle le sera davantage : nos trésors, nos banques, nos journaux, nos chemins de fer et notre armée sont dans la toile d'araignée du judaïsme ».

« On savait que l'administration, l'armée, la magistrature comme les finances sont encombrées d'étrangers, juifs internationaux qui se poussent les uns les autres pour prendre les nations chrétiennes. Par une permission providentielle, un capitaine juif, Dreyfus, a été

arrêté !.... Cet officier était riche. C'était l'ennemi juif trahissant la France. La Providence permet de justifier, avec Dreyfus, ce qu'on dénonçait depuis longtemps ».

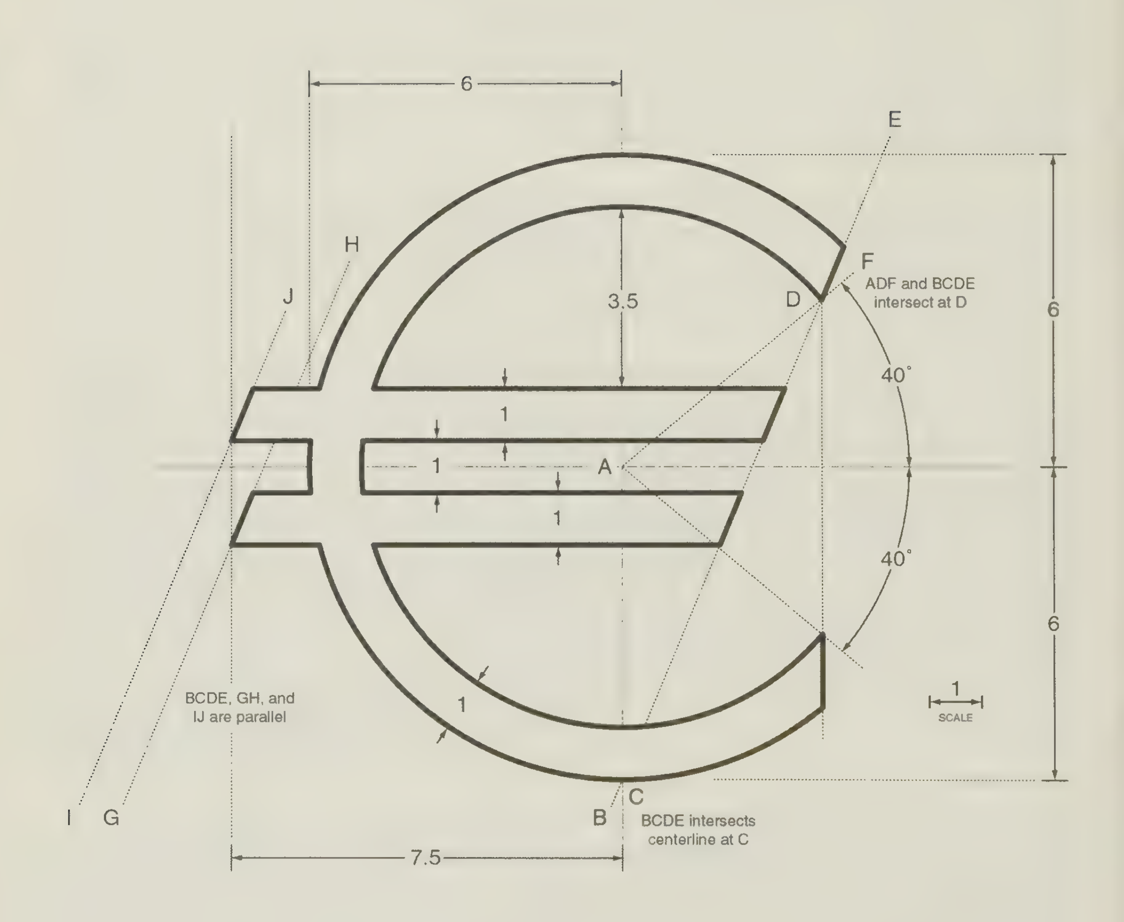
« Nous ne sommes pas des antisémites intransigeants. Mais nous constatons que le passant juif encombre nos rues et nous gêne ; que le fonctionnaire juif nous tyrannise et nous opprime. Alors, nous nous fâchons... Et puis vous n'empêcherez pas que, dans la mémoire fidèle du peuple, au retentissement actuel du nom de Dreyfus, un écho terrible ne réponde : Judas ! Alors les vieux souvenirs accourent, et se forme le corps d'un terrible réquisitoire... »

« Vous savez bien que depuis Judas, qui vendit son Dieu, jusqu'à Dreyfus, qui vendit la France, tant de trahisons, d'iniquités, de rapacités de toutes sortes s'entassent sur votre race à travers les âges et chez tous les peuples, qu'il vous faut, qu'il faut à tout prix cacher votre nom, comme le forçat évadé cache son bonnet rouge... » [2].

Sur cet exemple précis, nous saisissons en quelque sorte sur le vif la continuité, pour ne pas dire le lien de filiation entre antijudaïsme et antisémitisme. Comment ne pas souscrire dès lors à ces phrases de la Déclaration lue à Drancy, le 30 septembre 1997, au nom de la Conférence épiscopale française : « Au jugement des historiens, c'est un fait bien attesté que pendant des siècles a prévalu dans le peuple chrétien, jusqu'au Concile Vatican II, une tradition d'antijudaïsme marquant à des niveaux divers la doctrine et l'enseignement chrétien, la théologie et l'apologétique, la prédication et la liturgie. Sur ce terreau a fleuri la plante vénéneuse de la haine des Juifs. De là un lourd héritage aux conséquences difficiles à effacer – jusqu'en notre siècle. De là des plaies toujours vives » [3].

Dominique CERBELAUD

2. Textes cités par Pierre PIERRARD, *Les chrétiens et l'affaire Dreyfus*, Paris, 1998, p. 18, 20 et 47.
3. *Documentation Catholique* n° 2168, 19 octobre 1997, p. 872.


6
E
H
F
ADF and BCDE intersect at D
J
D
3.5
6
40˚
1
1
A
1
40˚
6
1
SCALE
BCDE, GH, and IJ are parallel
1
I
G
C
B
BCDE intersects centerline at C
7.5

lumière & vi

Le frère Hugues PUEL est dominicain. Il a enseigné à la faculté des sciences économiques et de gestion à l'université de Lyon II, et dirigé l'association puis la revue « Économie et Humanisme » (cf. son livre *Économie et Humanisme dans le mouvement de la modernité* publié au Cerf en 2004). Il a plusieurs fois collaboré à la revue *Lumière et Vie* sur l'éthique économique.

Hugues PUEL

Responsabiliser la finance

Les responsabilités personnelles dans l'appropriation et l'usage de l'argent sont affectées par les bouleversements de l'économie et du monde. Ce n'est pas la même chose de vivre sur une planète peuplée de moins d'un milliard d'habitants ou de plus de six milliards d'individus tendant vers les neuf milliards. Ce n'est pas la même chose d'avoir une économie centrée sur l'agriculture et quelques activités d'artisanat et de transformation, avec des échanges limités à quelques produits, ou de vivre dans une économie diversifiée, dominée par de grandes firmes mondiales, utilisant les moyens les plus puissants et les plus sophistiqués, offerts par les techniques de l'énergie, du transport et de l'information, leur permettant de s'affranchir des frontières politiques qui ne sont pour elles que de nouvelles opportunités d'optimisation de leurs profits. Ce n'est pas la même chose de vivre au temps d'une chrétienté en gésine des Etats nations et dans un monde qui bascule de la domination de l'Occident sécularisé vers une société mondiale déséquilibrée par le retard du politique, encore incapable de maîtriser la sphère technico-économique et de l'assujettir aux besoins essentiels de l'humanité.

N'est-il pas étonnant que l'argent lui-même ait changé de nature et que, de moyen d'échange complémentaire d'une économie naturelle, il soit devenu, dans une économie fondamentalement monétaire et financière, l'équivalent général des valeurs

← Charte graphique du symbole euro.

non seulement de l'économie, mais de la vie elle-même. La vision de l'éthique face à l'argent en est radicalement transformée et les responsabilités humaines sont à redéfinir.

Quelles étaient donc les responsabilités, quand l'argent n'était qu'un moyen d'échange ? Comment peuvent-elles se définir quand on glisse d'une économie naturelle à une économie monétaire et financière ? Et aujourd'hui, dans une économie financière dérégulée, où l'argent est devenu l'équivalent général des valeurs, comment esquisser la mise en situation des responsabilités ?

Economie naturelle et condamnation de l'usure

La conception traditionnelle de l'économie est celle d'un système de production et de répartition à l'échelle familiale. Telle est la signification la plus élémentaire du mot économie qui provient de deux termes grecs dont l'un signifie la maison et l'autre le partage. La maison désigne la famille élargie, le grand domaine, le clan et non la famille nucléaire moderne ou post-moderne dont le noyau lui-même a éclaté.

L'activité économique se déploie dans le cadre du large cercle familial : c'est l'auto-production par les membres de la maison de ce qui est indispensable à la satisfaction de ses besoins avec une répartition conforme à un principe de justice distributive, chacun recevant ce qui lui est nécessaire en fonction de sa place dans le groupe familial. En cas de surplus, on donne ou on échange. Mais l'échange est un phénomène tout à fait secondaire dans le processus économique.

L'échange généralisé de l'économie moderne est comme une corruption de l'économie, une recherche de l'enrichissement pour lui-même.

A la différence de l'économie moderne, l'économie traditionnelle ne prend donc pas sens en fonction de l'échange. L'échange généralisé de l'économie moderne, la catallactique, comme l'appelle Friedrich Hayek, est vue comme une corruption de l'économie, qu'Aristote dénonçait comme une chrématistique, c'est-à-dire une recherche de l'enrichissement pour lui-même. Dans une conception de l'économie naturelle, la chrématistique est la forme moralement corrompue de l'économie. Cette philosophie de base explique la thèse traditionnelle, qui n'a jamais été reniée

officiellement par l'Eglise catholique, de la condamnation du prêt à intérêt désigné comme usure dévorante et dont la condamnation est réitérée dans l'encyclique fondatrice de la doctrine sociale de l'Eglise catholique, *Rerum Novarum* (§ 2), en 1891.

Dans une économie de production et de répartition à petite échelle, cette thèse est pleinement justifiée : la monnaie ne sert qu'à l'échange du surplus produit ; elle est un pur instrument, qui par sa divisibilité facilite les échanges, mais qui par lui-même n'est pas productif. L'argent ne fait pas de petits, disaient les théologiens du Moyen Age. Demander un intérêt pour l'argent prêté serait exploiter le pauvre, ce serait extorquer un avantage sans contrepartie en profitant d'un rapport de force inégal[1]. Ce serait aussi tirer de l'argent d'un temps que Dieu nous donne gratuitement.

1. Pour le développement de cette analyse, voir ma contribution dans l'ouvrage collectif dirigé par Paul DEMBINSKI, *Pratiques financières, regards chrétiens*, Desclée de Brouwer, 2009, p. 185-194.

Quand l'économie se monétarise, les pratiques changent…

Au fur et à mesure que l'économie se monétarise, les pratiques changent et la contradiction ne cesse de s'aggraver au fur et à mesure que se développent les échanges avec l'émergence dès le Moyen Age d'un capitalisme, qui fut d'abord un capitalisme commercial. Papes, évêques et grands seigneurs de la chrétienté n'étaient pas les derniers à faire usage du prêt à intérêt. Ils utilisaient pour cela le service des Juifs, des Lombards ou d'autres qui s'affranchissaient de la règle. Dans une économie manquant de liquidités, où, du fait de la réprobation officielle, les prêteurs d'argent sont rares, l'usurier rend service, et de fait il est populaire.

Les responsabilités chrétiennes furent loin d'être absentes pour lutter contre l'exploitation de la situation par les usuriers qui non seulement faisaient de l'argent avec de l'argent, mais pratiquaient des taux très élevés, c'est-à-dire l'usure au sens moderne du terme. Ce fut l'invention des monts de piété qui existent toujours en France sous le nom de Crédit municipal.

Les Monts-de-piété révèlent de nouveaux usages de l'argent et leur description offre une parfaite analyse d'un système économique avec ses *input* et ses *output*. En *input*, les gages qui sont la contrepartie des prêts octroyés, les dons des Etats, des Eglises ou des particuliers qui permettent de constituer les dépôts

à partir desquels les prêts peuvent se faire, les capitaux privés en vue d'un placement, car les Monts-de-piété jouent aussi le rôle de caisse d'épargne avant la lettre, ce que les autorités ecclésiastiques voient parfois d'un mauvais œil à cause du péché d'usure.

En *output* les prêts consentis, après dépôt des gages, aux pauvres, aux producteurs, aux joueurs et le retour, après remboursement du prêt, des objets gagés. S'ajoutent des fonctions non prévues par les créateurs de l'institution mais découvertes par l'usage. Les clients des Monts-de-piété s'en servent en effet comme organisme de garde le temps d'un déménagement, ou pour avoir des liquidités en déposant habits ou meubles non utilisés quotidiennement, comme moyen d'assurance pour les protéger du vol et jusqu'à la constitution d'un produit dérivé avec le billet de gage qui devient un titre rentrant dans le patrimoine, transféré comme paiement d'une dette ou par héritage.

… mais la doctrine catholique se bloque

Née comme institution d'assistance aux pauvres et œuvre de charité, notamment sous l'impulsion des Franciscains, on constate que les Monts-de-piété ont fini par remplir de véritables fonctions bancaires. Si le quatrième concile de Latran en 1515 avait autorisé le prêt à intérêt pour soutenir les activités charitables, le Concile de Trente bloque toute réforme de la doctrine et, en 1569, le pape Pie V, dans sa Bulle *Reformatio contractuum de annuis censibus,* réaffirme son hostilité à l'usure.

L'évêque Charles Borromée s'oppose à toute forme de rémunération du capital, y compris des dépôts des Monts-de-piété[2]. La doctrine de Calvin propose de distinguer le prêt au frère en difficulté qui doit demeurer sans intérêt, conformément à la tradition, et le prêt à l'entreprise en vue de l'investissement qui, étant créateur de nouvelles richesses, mérite rémunération. Cette distinction pertinente n'est pas retenue par l'Eglise catholique de la Contre-réforme.

2. Laurence FONTAINE, *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle,* Gallimard, 2008.

Au dix-huitième siècle, on en est encore là. Le premier novembre 1745 parait l'encyclique *Vix pervenit* du pape Benoît XIV. Destinée aux évêques d'Italie à propos d'un prêt à 4 % contracté par la ville de Vérone au début des années 1730, elle est soumise

au contentieux ecclésiastique et en fin de compte au jugement du pape. Une réponse rigoriste est donnée. Elle réitère la condamnation traditionnelle du prêt à intérêt, sous réserve des indemnités compensatoires pour les pertes subies, les profits manqués et les risques encourus, conformément aux arguments théologiques convenus des théologiens romains[3].

Au début du dix-neuvième siècle, en plein décollage du capitalisme, les moralistes, les canonistes et les confesseurs présentent leur perplexité au pape Pie VIII (1829-1830) au sujet de la manière de traiter les fidèles s'avouant coupables de prêt à intérêt. La Sacrée Pénitencerie et le Saint Office répondent ensemble : « Il ne faut pas inquiéter[4] (*non esse inquietandos*) ceux qui prêtent aux taux légaux ni les obliger à restituer les intérêts perçus ; il suffit de leur demander de s'engager à accepter de suivre les instructions qui pourront être ultérieurement données par le Saint-Siège sur cette matière ».

Paradoxalement[5], un décret du Saint Office du 29 juillet 1836 étend l'encyclique *Vix pervenit* à l'Eglise universelle. Quant aux instructions ultérieures du Saint Siège annoncées dans le décret 1830, elles ne sont jamais venues[6]. Cette question fait depuis lors partie des « silences de la doctrine sociale de l'Eglise »[7] mis en évidence par le jésuite Jean-Yves Calvez.

L'économie réelle devient financière

D'abord commercial, puis industriel, le capitalisme devient financier au tournant des dix-neuvième et vingtième siècles[8]. Parallèlement, dans les mondes germanique et anglo-saxon comme dans le monde francophone, s'est développée une théorie économique autour de l'idée de l'équilibre général des activités économiques par le mécanisme de l'offre et de la demande. Le jeu d'une concurrence généralisée, accompagné d'une hypothèse de transparence et de mobilité, permettait de se représenter la vie économique comme un ensemble de marchés communiquant entre eux et réagissant par des effets en chaîne sur les conditions de l'offre et de la demande et donc sur les quantités et les prix. Déséquilibrés par les changements incessants des quantités offertes et demandées, les marchés se réajustent sans cesse et tendent ainsi à l'équilibre.

3. Pour les détails, cf. Hugues PUEL, « Le discours de l'Eglise romaine sur l'argent, entre la carpe et le perroquet », dans *Regards. Lettre de l'Antenne sociale de Lyon*, n°28, juillet 2006.

4. Décret *Non esse inquietandos* du 18 août 1830.

5. Le paradoxe tient à l'écart entre la pastorale et le dogme.

6. Christian BABOIN-JAUBERT, « Le problème du prêt à intérêt dans l'encyclique *Vix pervenit* de Benoit XIV (1745) et chez Jean Calvin », *Le Supplément, Revue d'éthique et de théologie morale*, n°176, p.103-115.

7. Jean-Yves CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale de l'Eglise*, L'atelier, 1999.

8. Suzanne BERGER, *Notre première mondialisation. Leçons d'un échec oublié*, Le Seuil, 2003.

Cette façon de se représenter l'économie permet de lui donner une forme mathématisée avec les fameuses courbes d'offre et de demande et la mise en œuvre du calcul différentiel. Ce modèle reste la base encore aujourd'hui de l'enseignement de l'économie. Son hypothèse fondamentale est celle de la pertinence d'une saisie de l'économie dans l'immédiateté de l'équilibre général, éventuellement corrigée par quelques décalages temporels. Les marchés confrontent ici l'offre et la demande de l'économie réelle, et aussi, mais de façon séparée, l'offre et la demande de monnaie et de capitaux.

A partir de sa réflexion sur la crise économique des années 1930, l'économiste anglais John Maynard Keynes remit en cause une partie de cette construction théorique. Il le fit sur la base d'une réflexion sur la temporalité de l'économie caractérisée par la contingence et l'incertitude. Au lieu de raisonner à partir d'un ensemble de marchés (marchés des biens et des services, marchés du travail, marchés monétaires et financiers, marchés des changes), il adoptait un tout autre point de départ. Renonçant à se référer à une situation d'équilibre, il partait d'une période de temps définie comme la temporalité de l'activité économique, celle du chef d'entreprise qui décide de ses investissements.

La question de la monnaie devient centrale. La décision économique se fait sur des bases purement monétaires et financières.

Projetant, par exemple, son activité à trois ans, le chef d'entreprise va décider de ses investissements en comparant le profit anticipé qu'il espère des capitaux investis et le rendement que lui offrent les marchés monétaires et financiers. Si l'espérance de profitabilité de ses investissements d'entrepreneur est supérieure à celle d'un simple placement bancaire ou boursier, il se décidera à investir ; sinon il renoncera à lancer la production de nouveaux biens et services et donc à embaucher les travailleurs nécessaires à leur production. Il emploiera son argent à des placements à court terme aussi rémunérateurs que possible. Tel est pour lui la dynamique essentielle du mouvement économique et ce qui peut expliquer la prolongation de la crise ou la relance des affaires.

Cette nouvelle perspective a eu des conséquences considérables sur la théorie économique, c'est-à-dire sur la façon de comprendre les phénomènes économiques qui nous environnent et dont dépendent nos conditions d'existence personnelle et col-

lective. S'en suivent plusieurs conséquences significatives. La question de la monnaie devient centrale dans la vie économique.

La décision économique fondamentale, celle qui permet de relancer les affaires et de mettre en mouvement les entreprises, principale source de création de richesses et d'emplois, se fait sur des bases purement monétaires et financières : la comparaison d'un taux de profit espéré et le taux d'intérêt du marché procède d'une logique qui détermine une temporalité spécifique qui ne fait qu'indirectement référence à l'économie réelle et donc aux besoins des populations.

S'il y a des désajustements, on compte sur les automatismes du marché pour corriger les déséquilibres, ce qui élimine les responsabilités des acteurs de la société. Les autres facteurs, comme le coût du travail, ceux de l'énergie et des matières premières, sont considérés comme de simples données. La monnaie fait le lien entre le présent et l'avenir et entraîne la dynamique de l'économie. Il devient l'équivalent général des valeurs économiques et dans une société où l'économie domine les autres activités, des valeurs dans la société[9].

9. Claude MOUCHOT et allii, *Pour que l'économie retrouve la raison*, Paris, Economica, 2010, chapitre 7 « La science économique : de l'autonomie à l'hégémonie ».

Une telle approche rend caduc le débat classique sur le fondement de la valeur en économie. La valeur économique vient-elle du travail (point de vue de la philosophie traditionnelle, comme des fondateurs de l'économie politique et aussi de Karl Marx) ou de l'utilité subjective du demandeur (point de vue des théoriciens dits marginalistes ou néo-classiques qui furent à l'origine de la théorie de l'équilibre général) ? Avec Keynes, la question du fondement de la valeur ne se pose plus. En fait, c'est l'économie monétaire qui devient l'économie réelle. La monnaie est au cœur de l'économie et libère le déploiement potentiel des logiques financières.

Dans cette nouvelle compréhension, si la monnaie peut jouer à côté de l'immobilier, des œuvres d'art ou de l'or de réserve des valeurs, ce rôle est secondaire. Subalterne aussi son rôle d'instrument d'échange, bien que servir de moyen de paiement ne soit pas sans importance. Sa fonction essentielle et première est celle d'unité de compte. C'est en monnaie que se mesurent et se comparent toutes les valeurs. C'est l'unité de compte qui donne sa valeur aux choses. Au-delà de leur utilité pour renfor-

cer les liens sociaux, les monnaies locales, comme les systèmes d'échanges locaux (SEL), font nécessairement référence au moins implicitement à la valeur des monnaies dominantes de la sphère financière.

La question de la valeur des choses est devenue obsolète sous toute autre forme que celle de leur valeur monétaire.

Il n'y a plus à chercher un fondement naturel à la valeur économique. Règne désormais une économie monétaire et financière de production et d'échange. Nous y accédons grâce à un pouvoir d'achat, c'est-à-dire à une certaine quantité de monnaie issue du salaire, de la rémunération d'activités diverses, de revenus sociaux ainsi que du patrimoine possédé mobilisable sur le marché. Cette valeur monétaire nous permet d'accéder à une part de la production sociale échangeable. La question de la valeur des choses est devenue obsolète sous toute autre forme que celle de leur valeur monétaire telle qu'elle se présente sur le marché et de la capacité financière des fournisseurs et des clients.

Quand la déontologie des banquiers aboutit à un déni de responsabilité

En septembre 1982, dans le cadre d'un Congrès de l'association des théologiens pour l'étude de la morale (ATEM), eut lieu une réflexion partagée entre moralistes et banquiers[10]. La date est intéressante et l'arrêt sur image est parlant : en effet, elle coïncide avec le temps où se mettaient en place les grandes décisions de libération des activités bancaires, l'émergence de nouveaux instruments financiers, qui devait avec l'accompagnement d'un abondant crédit à faible taux, non seulement soutenir la croissance, mais créer une volumineuse finance de marché qui, après avoir provoqué des bulles financières à éclatement périodique, nous a plongés en 2007 dans la crise structurelle dont nous ne sommes pas encore sortis.

L'argumentaire de banquiers français acceptant de se confronter à des moralistes, c'est-à-dire des professionnels, parmi les plus conscients de leurs responsabilités, se fondait sur le postulat que, la banque travaillant sur l'argent des autres, le bon déroulement de cette activité professionnelle reposait sur un

10. *Le supplément,* « Ethique des problèmes bancaires », n°144, février 1983. Ma synthèse est intitulée, « L'heure de la morale » p.143-145.

principe de confiance. L'épargnant ne cherche-t-il pas avant tout que son argent soit en sécurité ?

L'entreprise qui a besoin de la banque pour la gestion de sa trésorerie, voire pour certains financements à plus ou moins long terme, doit avoir confiance dans son banquier. L'Etat demeure le responsable de la politique économique et le garant de la solidité de ses institutions financières. Epargnants, entreprises, Etat, sont coresponsables de la construction de cette confiance qui conditionne l'exercice de la profession bancaire.

Sur la base de ce postulat, la profession, a-t-il été affirmé, pratique une forte déontologie professionnelle : une relation discrète au client grâce au secret bancaire, l'exercice de la vertu de prudence par un banquier qui doit procéder à la juste évaluation des risques qu'il prend grâce à la connaissance précise de la situation de l'entreprise, la distance aux emprunteurs pour « éviter les adhérences », d'où la mobilité assez fréquente des chefs d'agence, un rapport distancié à l'argent : le banquier doit être suffisamment payé pour ne pas céder aux tentations, et pour demeurer incorruptible, il doit être personnellement désintéressé par les résultats de l'activité bancaire elle-même. En 1982, on est loin des « bonus » fabuleux des banquiers et des traders de la première décennie du vingt-et-unième siècle.

Dans sa force même, la déontologie de cette profession particulière lui permettait de récuser toute interrogation éthique sur l'orientation des investissements. Bien qu'ayant un rôle croissant dans le développement de l'économie, cette orientation était entièrement mise sur le dos des citoyens, des entreprises et de l'Etat. Avec la crise systémique qui n'a été évitée que par l'intervention de l'Etat avec l'argent des contribuables, le masque est tombé, on ne peut plus jouer la déontologie contre l'éthique. Cet alibi s'effondre.

Après la crise financière, l'alibi de la déontologie ne tient plus

Le débat sur les causes de la crise financière déclenchée en 2007 n'est pas clos[11]. Parmi les éléments majeurs : le démantèlement du système monétaire instauré à Bretton Woods au dé-

11. Claude MOUCHOT, « La crise et les transats du Titanic », *Regards. Lettre de l'Antenne sociale de Lyon*, novembre 2009. Michel AGLIETTA, Sandra RIGOT, *Crise et rénovation de la finance*, Odile Jacob, 2009.

but des années 1970. Les taux de changes des différents pays fluctuent autour d'un dollar lui-même instable, ce qui ouvre un boulevard à la spéculation sur les marchés monétaires. Les années 1980 sont dominées par les figures de Margaret Thatcher et Ronald Reagan qui lancent un mouvement de dérégulation poursuivi par leurs successeurs : déspécialisation des banques, abaissement du ratio de liquidité, non-surveillance des activités financières sous prétexte d'autorégulation du marché, donnant libre cours à la course au profit et à l'argent fou.

Banque centrale des Etats-Unis, la *Federal Reserve* multiplie les crédits à faible taux et stimule l'activité économique, mais rend ainsi fréquent le gonflement de bulles financières qui éclatent périodiquement, alors que depuis la fin de la seconde guerre mondiale, on ne connaissait plus de crises financières. Apparaissent de nouveaux objets financiers, ces produits dérivés, créant une finance de marché non contrôlée qui en vient à représenter 20 à 30 fois la valeur de l'économie réelle.

La titrisation de prêts immobiliers ou de crédits industriels est une opération qui permet aux banques de sortir de leur bilan ces créances et de les combiner dans de nouveaux objets financiers lancés sur le marché, c'est-à-dire des titres de crédit autonomes qui sont disséminées dans des produits financiers complexes. Cette opération est appelée ABS (Asset Back Securities), soit un titre reposant sur des actifs de crédit eux-mêmes titrisés.

De nouveaux objets financiers créent une finance de marché non contrôlée qui représente 20 à 30 fois la valeur de l'économie réelle.

Pour en répartir le risque, on le coupe en tranches de crédit en fonction de leur type : risque de taux de change ou de crédit, risque d'évolution de la demande, risque de défaillance du débiteur. Ces dérivés de crédit deviennent alors des CDO (Collateralized Debt Obligation) dans une opération qui retitrise un pool de créances, c'est-à-dire les recombinent pour les revendre à un prix qui dépend de l'évaluation de leurs risques et de leurs rendements selon des tranches différenciées.

Mais l'ingénierie financière va encore plus loin. Elle y ajoute un contrat d'assurance, le CDS (Credit Default Swap) ou couverture de défaillance. En contrepartie d'une prime, le vendeur de protection (assureur qui fait de la banque ou banquier qui

fait de l'assurance) s'engage auprès de l'acheteur à le dédommager de tout incident de paiement. Ce sont les dérivés de crédit ou produits dérivés qui ne peuvent jouer leur rôle d'assurance que s'il y a de multiples spéculateurs (fonds de pension et d'assurance-vie) pour en courir les risques. On voit ainsi les activités de banque et d'assurances se mélanger par empiètement réciproque sur leurs activités professionnelles spécifiques.

Le regard éthique ne manque pas ici d'objets de dénonciation. D'abord le défaut de transparence. Tout cela est si compliqué que le banquier de base et même son directeur général ne sait pas ce qu'il vend à un client qui ne sait pas ce qu'il achète. Ce défaut de transparence est déjà en lui-même immoral[12]. Il constate qu'avec l'affaire des *subprime*, un certain nombre de banques se sont lancées dans l'élaboration et la vente de ces produits structurés qui ont été à l'origine de la crise bancaire, à partir de l'année 2007. Celle-ci a provoqué une crise de confiance entre les banques elles-mêmes tenues dans l'ignorance de la répartition de ces produits toxiques dans la planète financière et dont la purge n'est pas terminée. De plus, ces montages complexes sont autant d'occasions immorales de captation d'argent grâce aux grasses commissions touchées à leur occasion.

Il note aussi la dérive ludique des opérations de marché révélée par l'affaire Kerviel[13]. Mais le plus grave du point de vue éthique réside dans la corruption de l'économie elle-même par la dérive financière des décisions d'entreprises, lorsque les *stocks options* déterminent la rémunération des managers en fonction du cours de la Bourse. Un tel critère de performance transforme l'entreprise en société financière au mépris du collectif de travail et de son environnement politique, écologique et social.

Dans un texte publié par les *Etudes* de décembre 2009, Antoine de Salins et François Villeroy de Galhau s'efforcent de défendre ces nouveaux produits financiers. Ils en soulignent la forte innovation : « N'oublions pas, écrivent-ils, que beaucoup d'innovations financières sont nées d'un vrai besoin économique. A commencer par les produits dérivés permettant de couvrir et donc de réduite les risques pesant sur les activités de l'entreprise : risque de change, variations des prix des matières premières, et bientôt demain le risque climatique, ou du côté des particuliers l'élargissement des choix d'épargne ».

12. Hugues PUEL, « Les activités financières au défi de l'éthique » in Frédéric MERTZ, *Ethique et commerce, réalités et illusions*, L'Harmattan, 2005, p. 35-56.

13. Le fameux trader de la Société Générale qui a fait perdre à sa banque près de 5 milliards d'Euros en une seule journée.

Cette remarque est typique d'une déontologie oublieuse de l'éthique : en effet, ces produits seraient largement inutiles si nous avions un vrai système monétaire international garantissant la stabilité des changes, si la régulation bancaire était plus stricte, comme celle qui a été mise en place après la grande crise 1929, si la taxe carbone était instaurée à l'échelle mondiale. Cela n'interdirait pas toute spéculation, mais cette dernière serait maintenue dans des limites gouvernables et serait favorable à la recherche du bien commun.

Les responsabilités sont à redéfinir, non seulement par souci éthique, mais plus prosaïquement pour restaurer une relation de confiance entre les banques, leurs déposants, les entreprises et l'Etat et le politique. En passant de la banque spécialisée (banque commerciale, banque d'investissement), dont l'organisation avait facilité la fin de la crise de 1929, à la banque universelle, le métier de banquier s'est porté vers la création d'outils de transaction financière de plus en plus imaginatifs et dangereux plutôt que sur la relation personnalisée au client, particulier ou entreprise[14]. L'évaluation du risque est devenu le produit « scientifique » d'un calcul de probabilité et non plus l'acte de la vertu de prudence qui est au cœur d'une éthique d'une profession bancaire digne de ce nom.

14. Paul-H. DEMBINSKI, *Finance servante ou finance trompeuse ?*, Parole et Silence - Desclée de Brouwer, 2008.

La banque universelle dont l'effondrement menace l'ensemble du système est en question. *Too big to fail*, l'Etat doit mobiliser des sommes volumineuses pour éviter un désastre systémique de faillite de l'ensemble de l'organisation économique. Il faut donc réduire la taille des banques, comme Barak Obama en a émis l'idée, en séparant les banques de dépôts jouissant de la garantie de l'Etat des banques d'investissement assumant seules le risque de leurs activités. Si cela n'est pas fait, on continuera à assister au spectacle de banques renflouées par un Etat, qui, fortement endetté en partie de ce fait, se voit livré contre lui-même à la spéculation financière des mêmes banques et l'obligeant à négocier sa dette à des taux plus élevés.

Pour que les jeux de la finance ne provoquent pas le surgissement d'une nouvelle crise systémique et pour que l'économie s'oriente toujours davantage vers la construction d'un bien commun mondial[15], s'impose la construction d'une régulation politi-

15. Dans l'ouvrage de Claude MOUCHOT cité à la note 8, le chapitre 12, « L'horizon du bien commun ».

que du système et la construction d'une gouvernance politique et économique à l'échelle de la planète.

Les responsabilités politiques majeures n'éliminent pas celle des individus sur la façon dont ils disposent d'un pouvoir d'achat suffisant, sur ce qu'ils en font: dépenses ostentatoires, dépenses nécessaires, place du don, choix de modes de vie. Les lecteurs de l'Evangile savent ce qu'il en est: l'argent est trompeur et la priorité doit être à la recherche du Royaume de Dieu. Mais, dans sa nature comme dans son dynamisme, l'argent est sans cesse en train de se transformer de moyen en fin.

« Le monde n'est pas une marchandise », dit un des slogans du mouvement altermondialiste. Certes; mais ne rêvons plus d'économie naturelle, faisons objection de conscience à l'économie financière, et cherchons à promouvoir une économie politique, celle qui met en son centre la responsabilité citoyenne, la construction d'un monde plus juste, la recherche du bien commun dans la mise en œuvre de la promesse démocratique[16].

Hugues PUEL

16. Certaines perspectives sont développées dans l'ouvrage à paraître aux Editions du Cerf à l'automne prochain : Hugues PUEL, *Une éthique pour l'économie : éthos, crises, choix.*

Nicolas de BREMOND d'ARS

Nicolas de BREMOND d'ARS est prêtre du diocèse de Paris et docteur en sociologie. Il est chercheur associé au Centre d'Etudes Interdisciplinaire des Faits Religieux (EHESS), et a publié sa thèse sur le rapport de l'Eglise à l'argent en 2006 chez L'Harmattan.

L'argent dans l'Église

L'argent est-il « la racine de tous les maux », comme le déclare 1 Tm 6,10 en parlant de l'attrait qu'il exerce ? En ce cas, l'Église se doit d'entretenir un rapport particulier à l'argent. Une tension se fait jour entre la pure gratuité, qui est une vie où les dettes mutuelles ne sont pas comptabilisées (Rm 13,8), et la nécessaire vie pratique au milieu du monde, avec sa comptabilité. Sans parler de cet amour immodéré de l'argent qui menace les chrétiens, spécialement ceux qui vivent aux frais de l'Église elle-même, les clercs.

L'histoire en porte la trace, bien évidemment. Cette tension n'est pas toujours perceptible ni manifeste en raison de l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons pour comprendre les enjeux des situations concrètes. Pour prendre un seul exemple de cette affirmation : aujourd'hui, la situation de l'Église en Allemagne, du point de vue fiscal, n'est pas la même qu'en France. Nous comprenons cela parce que nous baignons dans la situation, elle nous paraît immédiatement accessible. Seulement, si nous nous plaçons cinq cents ans plus tard, de nombreux éléments permettant de comprendre la situation auront disparu. Nous pourrons alors avoir un regard scandalisé ou, au contraire, apitoyé, sur la période, et sur la manière dont les Églises d'Allemagne et de France ont géré leur rapports différenciés à l'argent.

Les fluctuations du rapport à l'argent au long des siècles sont énormes. Nous n'en prendrons que quelques épisodes significatifs, pour situer les questions, et nous finirons en considérant le dispositif paroissial en France.

Premières communautés

Le premier péché des chrétiens nous est relaté en Ac 5,1-11 : c'est un péché d'argent. La célèbre histoire d'Ananie et Saphire nous montre qu'il est tentant de refuser la lumière sur ses propres pratiques, et de « diffuser une information trompeuse ». Mais, en soi, la ri-

chesse n'est pas condamnée. Les lettres de Paul sont l'exemple de propos circonstanciés. On trouve aussi bien une exclamation de Paul refusant de percevoir de l'argent de sa communauté (1 Co 9,1-18 ; 2 Co 11,9), des instructions à la communauté lui demandant d'assister matériellement ceux qui sont consacrés à la Parole (Ph 4,15s ; Ga 6,6) et l'interdiction pour les responsables de rester oisifs sans travailler (2 Th 3, 10ss) ! Bref, il est difficile de tirer une règle générale.

Dès que les communautés chrétiennes s'installent, avec la paix de Constantin, elles deviennent le lieu d'une accumulation possible de richesses. Selon une idée largement partagée, mais appliquée sans doute avec réticences, les chrétiens doivent considérer que les pauvres sont leur première richesse. Citons par exemple, parmi d'autres choix possibles, cette interjection de St Jean Chrysostome[1] : « Le prédicateur provoqua une vive réaction de l'assemblée lorsqu'il affirma que le mendiant recevant l'aumône dans la rue constitue un autel plus prestigieux que celui du sanctuaire : *"Mais cessez votre agitation ! Car cet autel-ci est admirable en raison du sacrifice déposé sur lui. Mais celui-là, l'autel de qui pratique l'aumône, est admirable non seulement pour cette raison mais aussi parce qu'il est constitué lui-même par le sacrifice accompli. [...] Cet autel, tu peux le voir dressé partout, dans les ruelles et sur les places et, à chaque heure, tu peux y faire le sacrifice ; car c'est là aussi le lieu du sacrifice" (In 2 Co, Hom.* 20,3 ; PG 61,540*)* »

Moyen-Age

Au sortir de la période carolingienne, en Europe occidentale, une inflexion capitale s'opère avec l'émergence concomitante de deux phénomènes. Le premier est la conclusion âprement disputée du rapport politique qui doit s'installer entre les princes et l'Église. C'est le Concordat de Worms, en 1122, qui cristallise la partition de la société (désormais entièrement chrétienne) en pouvoir spirituel et pouvoir temporel. Les clercs deviennent une catégorie sociale et religieuse face au monde laïc. L'objectif était de faire retourner le contrôle des sièges ecclésiastiques (évêchés, abbayes) sous l'autorité de l'Église – alors que les princes s'en étaient peu à peu emparés.

Deux conséquences en furent tirées. D'une part, une réforme du clergé pour assurer qu'il ne serait plus vénal, et que son état de vie correspondrait à sa nouvelle position sociale ; le célibat ecclésiastique fut renforcé et prôné systématiquement. D'autre part, les clercs étaient exemptés des impôts, puisque ceux-ci étaient levés par les princes de manière épisodique pour faire la guerre. Ainsi, Boniface VIII s'oppose aux réquisitions royales de Philippe le Bel dans la Bulle *Clericis laïcos* de 1296. Les deux conséquences peuvent être considérées ensemble : le célibat suppose implicitement que les éventuels enfants de prêtres et évêques sont illégitimes, donc n'héritent pas des biens liés à leurs fonctions (bénéfices),

1. *Eucharistie, école de vie*, présenté par Jacky MARSAUX, Paris, Migne, 2009, note 52 pp. 42-43.

qui restent de ce fait à la disposition de l'Église. L'exemption fiscale protège ces mêmes biens de l'emprise laïque. Ainsi l'Église maintient-elle sa position sociale par l'accumulation de biens de mainmorte.

Le second phénomène, très bien étudié par Jacques Le Goff, est l'émergence d'une classe citadine bourgeoise, que le développement économique important de cette période met peu à peu au premier rang des affaires. Les Ordres Mendiants, urbains au contraire des ordres monastiques traditionnels, construisent alors un ensemble cohérent de doctrines autour de l'argent. On s'interroge sur la légitimité du prêt à intérêt (fort pratiqué, indispensable bien qu'interdit), sur le juste prix des marchandises, sur le salut par les œuvres de charité et de piété. La transformation du système des Indulgences qui, de particulières et circonstanciées deviennent générales, permet l'accumulation de richesses dans les œuvres menées par l'Église, tout en satisfaisant la conscience croyante soucieuse de son salut éternel.

S'enrichir n'est pas un problème religieux. Les aléas climatiques et militaires suffisent à constituer des armées de pauvres et miséreux, que les riches sont appelés à soutenir. Cependant, on peut noter que l'Église, bien que chargée d'orienter et de stimuler les transferts de richesse, n'hésite pas à participer à son propre enrichissement. Le couvent franciscain de Padoue en est un bon exemple. Abrités derrière la considérable réputation de Saint Antoine, et profitant de leur autorité inquisitoriale, les principaux responsables franciscains n'hésitent pas à s'emparer de richesses à leur profit et celui de leurs familles[2].

On connaît les suites de ces pratiques, qui mènent à la Réforme au XVIème siècle. Il faut se mettre alors à distinguer entre les pays de la Réforme, et ceux demeurés sous l'obédience catholique. Malgré les purges vigoureuses menées par la papauté catholique romaine, l'enrichissement pour compte propre resurgit constamment çà et là aux XVIIème et XVIIIème siècles.

La Congrégation pour la Propagande de la Foi, créée définitivement en 1622 par Grégoire XV, s'alarme des dérives du système du *Padroado* portugais, qui associe les Jésuites à l'exploitation des colonies portugaises. Elle soutient secrètement les Missions Etrangères de Paris qui partent au Siam et en Cochinchine en 1660, pour se substituer progressivement, dans le travail missionnaire, aux Jésuites (notamment en Inde au XVIII^ème^s.). Mais l'accumulation de biens de mainmorte[3] conduit l'Église en France à devenir un immense propriétaire foncier. La Révolution de 1789, par son action, va remettre dans le circuit économique ces richesses.

2. Cf. le dossier d'accusation transmis à Boniface VIII en 1302.
3. Biens possédés par des congrégations ou des hôpitaux : leur possesseur ayant une existence indéfinie, ils échappent aux règles des mutations par décès (NdlR).

Epoque contemporaine

Les situations sociales et culturelles propres à chaque région continuent de marquer le rapport à l'argent. On a cherché, par exemple, à mettre en évidence les variantes nationales à partir des variables religieuses[4], mais la recherche n'est pas totalement convaincante. Les facteurs historiques propres à chaque pays influencent en revanche notablement la gestion des ressources financières par les Églises. La France, avec son histoire marqué par l'antagonisme religieux de la querelle laïque, connaît une situation de disjonction entre les institutions religieuses et le gouvernement civil. Certes, des accommodements ont été trouvés qui tempèrent quelque peu la déclaration : « la République ne reconnaît ni ne subventionne aucun culte ». Municipalités (pour les églises) et État (pour les cathédrales) entretiennent à leurs frais la viabilité des lieux de culte catholiques construits avant 1905, ce qui est loin d'être négligeable financièrement.

La Séparation de 1905 n'en a pas moins eu des conséquences importantes sur le rapport de l'Église catholique de France avec l'argent. Le financement du culte catholique s'opère désormais depuis plus d'un siècle par dons privés[5]. L'examen minutieux des comportements à l'égard du don permet de mettre en évidence une grande variété de motivations et d'imaginaires religieux[6]. Certes, les montants et les comportements sont corrélés à la crédibilité de l'institution ecclésiale, mais l'environnement social et juridique importe beaucoup[7].

Ainsi, le système des dons est-il influencé par la séparation entre les œuvres de solidarité, confessionnelles ou non, et le fonctionnement des institutions religieuses plus « cultuelles », comme les diocèses et paroisses. L'immense générosité qui a eu cours autour des messes pour les défunts entre 1850 et 1930 s'est tarie[8]. En tout état de cause, donner est une valeur forte de la société française, mais les modalités sont variables selon les catégories socioprofessionnelles, l'âge et le degré d'adhésion aux valeurs religieuses. Les montants en cause sont également soumis au marketing fait par les collecteurs de fonds, qui passent désormais par des agences spécialisées.

Questions d'argent

La question de l'argent dans l'Église n'est pas seulement une question comptable. Il ne suffit pas de veiller à ce que l'argent rentre et sorte selon des critères juridiques et administratifs. La provenance et la destination des flux sont tout aussi essentielles.

4. Cf. Fabrice BIN, *L'influence de la pensée chrétienne sur les systèmes fiscaux d'Europe occidentale*, L'Harmattan, 2007.
5. Nous laissons de côté la question complexe de l'enseignement privé catholique.
6. Cf. Nicolas de BREMOND d'ARS, *Dieu aime-t-il l'argent ? Don, piété et utopie sociale chez les catholiques en France*, L'Harmattan, 2006.
7. Cf. les enquêtes de la Fondation de France sur le don et le bénévolat.
8. Guillaume CUCHET, *Le crépuscule du purgatoire*, Armand Colin, 2005.

A tout niveau, qu'il s'agisse d'un simple relais local avec sa caisse modeste, d'une paroisse ou d'un diocèse (sans oublier les Ordres et congrégations), les chrétiens doivent se décider sur leur rapport à l'argent. Nous fournirons quelques exemples de questionnement.

Dans une paroisse, des offrandes sont faites lors des quêtes. Le don moyen par fidèle dépend majoritairement de la fréquence des pièces en circulation ; plus il y a des pièces de deux euros en circulation, plus on en retrouve dans la quête. On pourrait trouver ce geste insignifiant au regard de son rendement, et lui substituer un don par chèque.

Est-il judicieux d'interrompre la quête en monnaie, sachant que c'est le seul geste socialement visible pour matérialiser l'aumône ? Mais ne donner que des pièces, est-ce significatif au regard du niveau de vie des gens ? Des offrandes sont faites pour les cérémonies : baptêmes, mariages, enterrements. Si le salut offert par Dieu est gratuit, est-il juste de fixer un prix pour les baptêmes, qui sont l'entrée dans la vie chrétienne ? Mais comment faire prendre conscience que la matérialisation de la cérémonie a un coût ?

Pour les dépenses, le questionnement peut être identique. Comparer les salaires des laïcs permanents et ceux des prêtres est instructif. Certes, des règles sociales s'imposent, mais il reste une marge de manœuvre. Que signifie l'argent versé aux prêtres ? Pourquoi les diacres ne reçoivent-ils rien ? Sur un autre plan, lorsque l'institution paroissiale dispose de réserves financières, comment doit-elle les entretenir ? Quelles sont les règles d'usage et de placement ? Quelle part du budget est attribuée aux pauvres ? Que signifie aujourd'hui concrètement le mot « pauvre » ? S'agit-il vraiment des malvoyants pour qui on réhabilite à grands frais l'électricité des salles paroissiales ? L'argent investi dans l'immobilier est-il mieux employé là que dans le soutien à un projet de développement ?

Il n'est pas inutile que des débats aient lieu en vérité sur ces fonctionnements collectifs. Il est toujours délicat, dans la société contemporaine, de laisser des budgets et des modes de gestion se forger sans qu'une opinion publique puisse se les approprier. Il y va, pour les catholiques, de leur fidélité à l'Évangile. Ni les clercs, ni des personnels spécialisés ne doivent confisquer une interrogation qui appartient de droit à tout fidèle.

Au total, nous pouvons concevoir plusieurs questions qui se posent à propos de l'argent dans l'Église. En premier, les sources de financement (dons, bénéfices) ; elles sont habituellement liées aux dons et donations, mais aussi au financement par les États. En second lieu viennent les questions liées à la gestion de ces dons et au processus de redistribution : les chrétiens ont toujours maintenu la perspective d'un partage avec les pauvres, mais l'Histoire montre que les responsables ecclésiaux doivent constamment rectifier et réactualiser les pratiques.

La distinction entre évergétisme, redistribution totale et simple soutien mesuré d'une clientèle de pauvres (clientélisme) doit être examinée attentivement. Sur cet aspect, on peut s'interroger sur la finalité des dépenses qui sont ordonnancées dans les institutions religieuses (diocèses, paroisses, congrégations) ; elles recyclent les attentes des donateurs, il n'est pas certain qu'elles leur soient fidèles. Il n'est pas inutile, non plus, d'interroger la pratique du don, qui se situe toujours dans un contexte juridique et fiscal (comptabilité) et en rapport avec des imaginaires sociaux.

Le troisième aspect concerne le contexte sociopolitique et historique de fonctionnement de l'économie religieuse. Les biens de mainmorte sont une difficulté qui dépasse largement le cadre de l'Église catholique, on les retrouve aussi bien dans l'institution du *waqf* en islam. Pour offrir un aperçu de la question complexe qu'ils soulèvent, on se demandera simplement quelle crédibilité religieuse aurait une institution religieuse dont le fonctionnement pratique se passerait d'argent ; situation que l'on trouve par exemple dans les pays d'Europe du nord, où le clergé est depuis longtemps appointé par les autorités civiles.

Une Église pauvre comme en France (malgré quelques « poches de résistance ») a-t-elle encore un avenir *religieux* ? Si la réponse est positive, encore convient-il d'en évaluer les principes de structuration : sans lieux de culte, quel culte est-il possible ?

Nicolas de BREMOND d'ARS

Adieu Vatican II ?

La question est celle que se posent de nombreux catholiques qui ont attendu le Concile Vatican II, qui en ont beaucoup espéré, et qui ne se sentent guère à l'aise avec les orientations romaines actuelles, au point d'avoir le sentiment d'un retour à l'ère pré-conciliaire, et de s'interroger sur l'avenir de l'Eglise. Vatican II va-t-il apparaître comme une chance manquée pour l'Eglise ? S'en est-il fini de l'aggiornamento que souhaitait Jean XXIII ?

Le centre culturel de l'Agora Tête d'Or (Lyon) s'est emparé de cette question dans un cycle de conférences qui s'est achevé le 6 mars 2010 par une table ronde, où quatre frères dominicains étaient invités à témoigner de leur réception du Concile. Quatre frères de générations et de parcours différents, qui avaient chacun une vingtaine de minutes pour s'exprimer avant de débattre entre eux et avec la salle.

Une explication s'impose sur la forme des textes ici communiqués, et leur différence de longueur et de styles. Hugues PUEL avait préparé un texte très ciselé, qu'il a résumé lors de son intervention orale, mais qu'il nous a semblé intéressant de communiquer in extenso. Nicolas TIXIER a communiqué le texte suivi à quelques détails près lors de la table ronde. Jean-Etienne LONG et Philippe DOCKWILLER ont repris leur intervention orale en reprenant l'essentiel de leurs interventions.

Quatre regards qui ont passionné le public, parce qu'ils disent combien la foi et l'appartenance ecclésiale se vivent dans une histoire personnelle, avec des nuances, des contrastes même, parfois saisissants, et qui ne se réduisent pas au conflit des générations. Quatre positions sur la réception d'un concile, plus que sur le concile lui-même. Et le sentiment final de bien partager la même foi et le même désir de l'annonce du mystère pascal au monde.

La rédaction

Le frère Hugues PUEL est dominicain. Il a enseigné à la faculté des sciences économiques et de gestion à l'université de Lyon II, et dirigé l'association puis la revue « Économie et Humanisme » (cf. son livre *Économie et Humanisme dans le mouvement de la modernité* publié au Cerf en 2004). Il a plusieurs fois collaboré à la revue *Lumière et Vie* sur l'éthique économique.

Hugues PUEL

Un certain 11 octobre 1962

Mon père, né en 1907, fréquentait les camelots du roi et avait donc 19 ans au moment de la condamnation de l'Action Française en 1926. Je lui ai souvent entendu exprimer son amertume face à l'attitude de l'archevêque de Bordeaux, Mgr Andrieu, dans le déclenchement de cette affaire. L'idéologie familiale était marquée par les figures tutélaires non seulement de Charles Maurras avec son conservatisme social, son royalisme et son antisémitisme, mais aussi de Saint Vincent de Paul avec sa foi, sa générosité et son sens des autres : mon grand-père paternel pratiquait les bonnes œuvres de la confrérie mise par Ozanam sous le patronage de Saint Vincent en visitant des familles pauvres du quartier. Ma mère, née en 1905, était l'aînée de dix enfants dont la propre mère mourut en 1919 de la grippe espagnole. A la mort de mon grand-père maternel qui ne s'était pas remarié, tous les enfants ayant été élevés dans un catholicisme très traditionnel, le domaine familial où la surface de terre cultivable s'était réduite au cours des ans, fut vendu.

Né en 1932 à Bordeaux, je fis mes études secondaires chez les jésuites de cette ville[1]. Lors de la retraite d'élection d'une durée d'une semaine qui clôturait la préparation du baccalauréat de philosophie dans cette institution ignatienne, l'idée de vocation religieuse fut considérée, mais je décidais de ne pas décider et d'entreprendre des études supérieures, selon le souhait de

1. Ecole Saint Joseph de Tivoli entre 1940 et 1950.

mon père. Pendant six ans, j'étudiais à l'Université de Bordeaux le droit, les sciences politiques et l'économie (1950-1956). En même temps, je participais avec passion avec un groupe de jeunes catholiques, artistes, employés, étudiants, à l'animation de plusieurs ciné-clubs, ce qui nous mettait en relation et en coopération ponctuelle avec des militants communistes qui menaient de leur côté le même travail de culture populaire. Nous découvrions les cinémas japonais, américain, soviétique. C'était le beau temps des cinéclubs, où se préparait avec les Cahiers du cinéma la nouvelle vague, tandis que le groupe de presse Malesherbes, sous influence dominicaine, lançait Radio-Cinéma-Télévision, l'ancêtre de Télérama.

En 1954, le pape Pie XII, mit fin à l'aventure des prêtres-ouvriers. Il sacrifia sur l'autel de la géopolitique de la guerre froide l'expérience missionnaire la plus pertinente et la plus généreuse des douze années précédentes. Grâce à mes études, j'avais déjà pris quelques distances avec la foi traditionnelle de ma famille, mais celle-ci fut alors mise au défi : l'abandonner ou approfondir le message évangélique qu'elle annonçait, mais qu'elle trahissait dans ses actes. Mon intérêt se tourna vers les dominicains dont j'avais jusque là à peine remarqué l'existence, mais que les foudres romaines de Pie XII mirent pour moi en vive lumière[2]. En 1956, quand le moment fut venu de prendre un emploi dont les propositions étaient nombreuses en ces temps de forte croissance, la cristallisation de ma vocation religieuse se fit soudaine : je pris l'habit de l'Ordre des prêcheurs à Saint Maximin dans le Var (province de Toulouse) le 14 novembre 1956. J'avais de cet Ordre une vision aussi imprécise que celle suggérée par le dessin du Saint Dominique de Matisse[3].

Je ne donne pas ici d'autres détails biographiques[4], sauf pour ce qui concerne directement Vatican II. Ce projet de Concile avait été annoncé en janvier 1959 par le nouveau pape Jean XXIII et laissait nos professeurs dominicains du couvent de Toulouse pour le moins perplexes. De ce temps d'études, je retiens l'anecdote suivante : le jeudi 11 octobre 1962, tout le couvent des dominicains de Toulouse remplissait un vaste autocar pour passer la journée à Lourdes à l'occasion de l'ouverture du Concile. Dans le voyage du retour, le chauffeur alluma sa radio pour que nous puissions écouter les nouvelles. Le journaliste cita le passage du discours inaugural de Jean XXIII : « Autre le dépôt de

2. François LEPRIEUR, *Quand Rome condamne*, « Terre entière », Plon/ Cerf, 1989.

3. Sur les murs de la chapelle de Vence en Provence.

4. On en trouvera dans mon livre *Economie et Humanisme dans le mouvement de la modernité*, Cerf, 2004. Par ailleurs, j'ai évoqué mon itinéraire dans l'Ordre dominicain dans un entretien avec Jacques-François Vergonjeanne pour *Prêcheurs. Bulletin de liaison de la province de France* n°110 de septembre 2007.

la foi, autre la manière de l'énoncer et les formes qu'il revêt au cours du temps », texte que Benoît XVI considère comme relevant d'une herméneutique de la continuité. A son écoute, mon professeur de dogme, assis sur le siège devant le mien fit un bond et s'écria : « Ces journalistes disent n'importe quoi ! ».

Pour lui, dans la distinction entre le dépôt et son énonciation, la rupture avec la tradition était évidente, comme en témoignait le cours de dogme qu'il nous infligeait. Au mépris de toute méthode historique et après avoir accumulé les citations de la Bible et du Denzinger[5] sorties de leur contexte, il nous distillait avec contention la « vraie doctrine », celle d'un Thomas d'Aquin s'exprimant dans le langage « formel » de l'Ecole. Il dévalorisait toute autre parole qui, affirmait-il, n'était qu'un parler humain ! « Pour parler humainement », répétait-il, pour s'excuser lorsqu'il s'était laissé allé à l'emploi d'une figure, d'un symbole, d'une image ou d'une comparaison ! Il définissait l'Eglise de façon « formelle » comme une société parfaite gouvernée par une hiérarchie sacrée. Le Concile quant à lui parla plutôt d'un peuple en marche « qui tire son unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint »[6].

5. Heinrich DENZINGER réalisa la première édition en 1854 d'un *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, sélection très orientée de textes issus des Conciles et des textes papaux. On en trouve une édition française sous le nom de *Symboles et définitions de la foi catholique* (Cerf, 1996, 38ème édition).

6. *Lumen Gentium*, §4.

Le professeur d'exégèse de nouveau Testament, Raphaël Weijers, avait une autre théologie. En nous commentant longuement l'Epître aux Hébreux, il nous montrait que le Christ était le seul prêtre, donnant naissance à un peuple sacerdotal offrant sa vie en sacrifice d'action de grâce. La rupture était totale avec les prêtres de l'Ancien Testament et les ministères étaient des services diversifiés et évolutifs dans le temps. Ordonné en 1962, au ministère presbytéral, je ne me suis jamais considéré comme un prêtre faisant partie d'une hiérarchie sacrée. J'avais pris le risque de m'engager dans l'aventure dominicaine et cette ordination faisait partie du paquet. Ma spiritualité n'était pas sacerdotale, elle était et elle demeure baptismale. Elle s'appuie sur la parole prophétique de l'Evangile et sur la foi des premières communautés chrétiennes dans le Christ ressuscité.

Passons du 11 octobre 1962 au gouvernement de l'Eglise par Benoît XVI dont plusieurs initiatives provoquent une crise de gouvernance, qui n'est pas seulement le fruit de l'imagination éditoriale de quelques organes de presse. Je note les malaises épiscopaux révélés par un certain nombre de faits :

1. La levée de l'excommunication des schismatiques refusant le Concile Vatican II à partir d'une démarche liée à une mission menée par le cardinal Dario Castrillon Hoyos à la demande du pape, mais sans consultation des épiscopats les plus concernés : les évêques allemands et français. La crise existait déjà avant les déclarations négationnistes de Williamson qui déchaînèrent les médias.

2. La nomination d'un prêtre autrichien, Gehrard Maria Wagner, comme évêque auxiliaire de Linz (Haute-Autriche), contre l'avis de l'épiscopat autrichien et en violation de la procédure de la terna[7], ce qui déclencha la réaction respectueuse, mais sévère, signée de tous les évêques de ce pays rappelant au pape que la nomination des évêques doit se faire pour l'Eglise locale et non pas contre elle[8]. Cet événement très significatif a eu peu d'écho dans les médias français.

3. L'épiscopat brésilien désavoue l'excommunication par l'archevêque de Recife, successeur de Dom Helder Camara et nommé par Jean-Paul II, Mgr Jose Cardoso Sobrinho, de la mère d'une fille de 9 ans enceinte de jumeaux dont un avortement évita la mort, acte pour lequel l'archevêque étendit aux médecins intervenants cette excommunication. Plusieurs évêques français se dirent scandalisés par ce manque de compassion, tandis que le titulaire du dicastère[9] des évêques apporta son soutien à Sobrinho. On ne doit donc pas se scandaliser si le rapprochement est fait par la presse avec la loi du silence pratiquée longtemps par les évêques de différents pays sur les viols d'enfants par des membres du clergé.

4. La déclaration des évêques allemands du 5 mars 2009, s'interrogeant sur les incertitudes du chemin actuel de l'Eglise mettant ainsi en cause son actuelle gouvernance. S'il y eut peu d'écho en France, il y en eut beaucoup en Allemagne.

5. La déclaration d'Albert Rouet, archevêque de Poitiers « à propos des événements récents qui ont marqué l'Eglise : levée des excommunications des quatre évêques intégristes, de l'excommunication à Recife, des propos sur le sida ». Cette déclaration en appelle à un autre positionnement de notre Eglise dans le monde car « toute parole qui vient d'en haut, qui n'est pas engagée dans un dialogue, après avoir écouté et entendu l'autre,

7. Les trois noms sélectionnés selon une procédure secrète menée par le nonce apostolique auprès de l'épiscopat du pays concerné et entre lesquels le pape doit choisir le candidat finalement retenu.

8. *Documentation catholique* du 15 mars 2009.

9. Dicastère est le nom des ministères dans le gouvernement de la Curie romaine de l'évêque de Rome.

ne peut plus être une parole crédible… Notre monde n'écoute que ce qui est prononcé à hauteur de visage d'homme ». Cette réaction, la plus remarquable, ne fut pas unique. D'autres réactions critiques se firent jour ça et là, mais dominèrent le silence et la gêne d'un épiscopat français très divisé.

6. De cette division, on a eu le témoignage en novembre 2009, lorsque le président de l'assemblée plénière de la conférence des évêques de France a renoncé à mettre au vote le rapport de l'évêque d'Angoulême, Claude Dagens, intitulé : « Indifférence religieuse, visibilité de l'Eglise et évangélisation » et qui prolongeait une déclaration précédente sur la foi comme libre proposition au peuple.

Cette crise de gouvernance n'est pas une imagination de la presse, mais procède de la mauvaise réception du Concile Vatican II par le siège romain. L'Eglise se définit comme peuple en marche, comme ouverture au monde en solidarité avec les espoirs et les souffrances de l'humanité[10] et en appelle à l'autonomie responsable tant des autorités politiques que des baptisés. Mais l'Eglise romaine qui n'honore pas la nature épiscopale de l'Eglise et maintient son système de gouvernement centralisé, ignore le principe de subsidiarité qu'elle recommande aux sociétés séculières, nie l'autonomie des couples en répondant négativement à la question soulevée par *Humanae vitae* de savoir si « la finalité de la procréation dans le mariage concerne l'ensemble de la vie conjugale et non chacun de ses actes » (§3), en imposant une distinction incompréhensible entre une contraception naturelle et artificielle, tandis qu'une partie de l'épiscopat catholique aux Etats-Unis se transforme en véritable lobby pro-life[11].

Cette crise de gouvernance a sa source dans l'attitude confuse de Benoît XVI face au Concile Vatican II. Une analyse du discours à la Curie romaine du 22 décembre 2005 en apporte la preuve. En effet, quelques mois après son élection comme évêque de Rome, sous le nom de Benoît XVI, Joseph Ratzinger prononça un discours principalement consacré à la réception de Vatican II. Il s'efforce de répondre à la question : pourquoi la réception du Concile s'est déroulée de manière aussi difficile, puis s'interroge sur les difficultés du dialogue entre l'Eglise et la modernité.

10. §1 de *Gaudium et Spes*,

11. Sur cette histoire, Catherine GREMION et Hubert TOUZARD, *L'Eglise et la contraception : l'urgence d'un changement*, Bayard, 2006 et Martine SEVEGRAND, *L'affaire Humanae vitae, l'Eglise catholique et la contraception*, L'Harmattan, 2008.

Après avoir salué l'anniversaire des 40 ans de la fin du Concile, il voit dans la cause des difficultés, une question d'herméneutique, c'est-à-dire de juste interprétation, de juste lecture et de juste application. Or il dénonce une fausse herméneutique définie comme « herméneutique de la discontinuité et de la rupture » qui, selon lui, a la faveur des médias et d'une partie de la théologie moderne, alors qu'il y faut « une herméneutique de la réforme », c'est-à-dire du renouveau dans la continuité de « l'unique sujet-Eglise ». L'herméneutique de la rupture est critiquée, car, d'une part, elle oppose l'Eglise préconciliaire et l'Eglise postconciliaire, alors que, pour lui, c'est la continuité de l'unique sujet-Eglise qui doit être considérée et on ne doit pas en appeler des textes du Concile à l'esprit du Concile pour regarder l'avenir. Elle passe sous silence le fait que le sujet-Eglise est de nature eschatologique et que le personnel ministériel au service de l'Eglise vit dans le temps et doit s'ouvrir, comme le recommandait Jean XXIII, aux signes des temps.

Comme exemple d'herméneutique de la continuité, Benoît XVI cite le discours d'ouverture du Concile par Jean XXIII le 11 octobre 1962 sur la transmission de la doctrine : « Il est nécessaire que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être fidèlement respectée, soit approfondie et respectée d'une manière qui corresponde aux exigences de notre temps. En effet une chose est le dépôt de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et une autre chose est la manière de les énoncer, en leur conservant cependant le même sens et la même portée. » Cette synthèse exemplaire de la fidélité et du dynamisme lui semble cependant si délicate que le pape entreprend une réflexion sur le difficile dialogue entre l'Eglise et la modernité.

Le pape se réfère alors au discours de conclusion du concile par Paul VI qui pourrait justifier une herméneutique de la discontinuité dans la mesure où le Concile Vatican II s'était centré sur les questions d'anthropologie et les rapports entre l'Eglise et l'homme d'aujourd'hui. Il évoque Galilée, Kant, la Révolution française, le libéralisme radical, les sciences naturelles. Il voit les rapprochements possibles à travers la doctrine sociale catholique qui se situe dans l'entre-deux du libéralisme radical et de la théorie marxiste de l'Etat. Et surtout il considère dans les nouvelles positions épistémologiques tant des sciences naturelles que des sciences historiques que d'autres rapprochements sont

possibles : « Dans tous ces secteurs… pouvait apparaître quelque forme de discontinuité et que, en un certain sens, une discontinuité s'était de fait manifestée dans laquelle cependant, une fois faites les diverses distinctions entre les situations concrètes historiques et leurs exigences, il apparaissait que la continuité des principes n'était pas abandonnée : un fait qui échappe facilement à une première perception. Et c'est justement dans cet ensemble de continuité et de discontinuité, à des niveaux divers, que consiste la nature de la vraie réforme »[12].

12. Texte complet dans *Documentation catholique* du 15 janvier 2006.

Ce n'est pas lumineux et je ne prolonge pas la lecture des paragraphes de cette prose lourde, alambiquée et faussement subtile grâce à laquelle le pape en arrive à justifier la liberté religieuse reconnue par le Concile Vatican II en 1965, alors que Pie IX l'avait anathématisée en 1864. Mais pour affirmer la continuité, Benoît XVI doit la faire remonter au témoignage de Jésus lui-même et à celui de l'Eglise des martyrs, en sautant discrètement sur les formes diverses des mélanges théologico-politiques depuis l'empereur Constantin et la longue histoire de l'Eglise catholique, jusqu'à Pie XII (le nazisme et la guerre froide) et Jean-Paul II (le Rêve de Compostelle[13]), en passant par la théorie des deux glaives et les luttes entre la Papauté et l'Empire. La distinction des deux herméneutiques ne vaut pas grand-chose.

13. René LUNEAU, éd., *Le rêve de Compostelle : vers le restauration d'une Europe chrétienne ?*, Le Centurion, 1989.

Pour le père Congar, mais en un tout autre sens, le discours de Jean XXIII pour l'ouverture du Concile le 11 octobre 1962 était une vraie rupture, mais une rupture encore à faire. Sortant d'un procès du Saint-Office pour ses positions théologiques, procès dont il n'avait connu ni le chef d'accusation, ni le nom de ses juges, ni le verdict final, il assiste à l'ouverture du Concile qui lui parait révéler le visage constantinien de l'Eglise de Rome et note dans son journal au 11 octobre 1962 ses sentiments : « Je vois le poids non dénoncé de l'époque où l'Eglise était seigneurisante, où elle avait un pouvoir temporel, où les papes et les évêques étaient des seigneurs, qui avaient une cour, protégeaient les artistes, prétendaient à une pompe égale à celle des Césars. Cela l'Eglise ne l'a jamais répudié à Rome. La sortie de l'ère constantinienne n'a jamais été son programme. Le pauvre Pie IX, qui n'a rien compris au mouvement de l'histoire, qui a enfoncé le catholicisme français dans une stérile attitude d'opposition, de conservatisme, d'esprit de restauration a été appelé par Dieu à entendre la leçon des événements, ces maîtres qu'il nous donne

de sa main, et à sortir l'Eglise de la misérable logique de la « Donation de Constantin »[14], de la convertir à un évangélisme qui lui eut permis d'être moins du monde et plus au monde. Il a fait juste le contraire. Homme catastrophique qui ne savait ni ce qu'était l'*ecclesia* ni ce qu'était la tradition… Et Pie IX[15] règne encore. Boniface VIII[16] règne encore. On l'a surimposé à Simon Pierre, l'humble pêcheur d'hommes ! »[17].

Revenons du 11 octobre 1962 à aujourd'hui. Benoît XVI est-il sorti de l'ère constantinienne? Les Etats pontificaux se limitent désormais à une quarantaine d'hectares, mais dispose d'un Institut des œuvres de religion, l'IOR, véritable banque du pape, qui gère les milliards issus de « la donation de Mussolini »[18] et dont les ressources sont précieuses pour limiter la liberté de parole d'évêques dont les diocèses sont loin de s'autofinancer[19]. La gouvernance de l'Eglise n'applique pas le principe de subsidiarité. Les synodes romains ne traitent pas des questions débattues dans l'Eglise, en cherchant l'expression collective d'épiscopats organisés et non seulement celle particulière de tel ou tel prélat. En bloquant tout débat sur l'ordination de *viri probati*[20] à la présidence de l'Eucharistie, l'Eglise romaine décourage des chrétiens de la participation à ce sacrement central et manque à l'obligation de fournir des ministres à leur communauté. En conséquence se développe la pratique des eucharisties sauvages dont témoigne la prise de position favorable à leur égard de dominicains néerlandais, face à la carence romaine. Dans *Le rêve de Jérusalem*[21], le cardinal Martini, qui était papabile au dernier conclave, a évoqué cette nécessité de faire du synode romain un véritable organe de réflexion collective et de décision.

Pour sortir de l'ère constantinienne, le pape pourrait inviter au débat sur une infaillibilité qui se trompe d'objet, car elle n'est pas d'abord celle du pape, mais celle de l'Eglise. Je crois à l'infaillibilité de l'Eglise qui me transmet avec sûreté le message évangélique recueilli par les premières communautés chrétiennes. Quant à l'infaillibilité personnelle du pape, je l'affecte d'un très fort coefficient de relativité, dont les composantes sont les suivantes. La question n'émerge qu'au dix-neuvième siècle après des décennies de débats complexes issus du jansénisme et la question de savoir si le pape est exempt d'inerrance non

14. Le plus célèbre faux de l'histoire, ce document instaurait le pape comme chef d'Etat avec un domaine de la taille de la Lombardie au cours des VIIIe et IXe siècles, Philippe SIMONNOT, *Les papes, l'Eglise et l'argent, Histoire économique du christianisme des origines à nos jours*, Bayard, 2005, ch. 8 « Le pape, chef d'Etat ».

15. 1792-1878.

16. 1235-1303.

17. Yves CONGAR, *Mon journal du Concile,* 11 octobre 1962, cité par Andrea RICCARDI, *Histoire du Concile Vatican 2*, tome 2, Cerf, 1998, p. 32-33.

18. Les accords du Latran désignés ainsi par Philippe Simonnot.

19. Banque du pape, l'IOR (Institut des œuvres de religions) dispose actuellement d'un capital d'environ 5 milliards d'Euros, selon *La Croix* du 4 mars 2010.

20. Une grande partie du peuple chrétien serait favorable à l'ordination d'hommes mariés pour présider l'Eucharistie, pratique qui existe déjà dans les Eglises orientales rattachées à Rome.

21. Desclée de Brouwer, 2009.

seulement sur la substance de la doctrine, mais aussi sur l'interprétation incontestable du texte lui-même[22].

22. Jean-François CHIRON, *L'infaillibilité et son objet*, Cerf, 1999.

Proclamée en 1870, l'infaillibilité pontificale est contemporaine de la perte des Etats pontificaux. Comment ne pas l'interpréter comme une affirmation d'autorité compensatrice de l'autorité temporelle perdue ? De plus ce « dogme » n'a été utilisé qu'une fois en 1950 pour la proclamation de l'Assomption de Marie, vieille croyance populaire partagée par de nombreuses communautés chrétiennes tant en Occident qu'en Orient. Son utilité pastorale a été jusqu'ici totalement nulle. Elle est même négative, car elle fait croire à un pape infaillible et donc tout puissant qui défigure l'image pétrinienne du serviteur.

Il n'y a pas besoin d'un nouveau Concile pour sortir vraiment de l'ère constantinienne. Il suffit d'un comportement du siège romain qui s'inspire de la lettre et de l'esprit du Concile Vatican II. Des nominations épiscopales, non seulement indépendantes des pouvoirs politiques, mais procédant d'une consultation plus large que la procédure complètement secrète de la *terna*. L'acceptation du débat dans l'Eglise sur les problèmes qui se posent et que nombre de synodes diocésains a exprimé.

On peut avoir une autre vision et penser que, avec plus d'un milliard de baptisés, l'Eglise catholique est un monde d'une extraordinaire complexité et diversité. Sans doute, la barque de Pierre est-elle menée « à la gaffe »[23], mais le message est prêché vaille que vaille, et comme la conscience de chacun est respectée tant qu'il n'est ni théologien, ni divorcé remarié, on doit accepter le poids de l'histoire et la variété des situations. Je comprends ce point de vue, mais je ne le partage pas. Je ne me résigne pas à ce que l'aide apportée aux personnes et aux familles par des ministres dévoués de l'Eglise catholique soit handicapée par un discours romain devenu inaudible en matière d'éthique familiale. Je ne me résigne pas à l'exercice d'un pouvoir qui soit insensible à la promesse démocratique qui vit au cœur des sociétés humaines. Je revendique ma liberté évangélique de critique pour confronter le message et les pratiques des institutions ecclésiales. Je sais que la liberté évangélique est aussi une responsabilité et je connais mes limites et mes fragilités.

23. Le Père Louis-Marie Duchesne (1843-1922) avait dit à propos de Pie X, patriarche de Venise avant son élection au Pontificat : « C'est un gondolier vénitien dans la barque de saint Pierre : il est naturel qu'il la conduise à la gaffe...»

Mon témoignage est donc là pour ouvrir un débat. Mais je ne peux l'achever sans dire mon bonheur d'être chrétien et catholique. Je suis immensément reconnaissant à mon Eglise de m'avoir transmis la foi à travers ma famille, de m'avoir offert les mots pour prier (le Notre Père, les psaumes, le Nouveau Testament), de m'avoir initié à travers l'Ordre dominicain à l'extraordinaire littérature chrétienne d'ordre mystique, historique et surtout théologique avec son remarquable travail de la raison au cœur de la foi. Pour tout cela ma reconnaissance est infinie. La rencontre avec Dieu se fait dans le dialogue, avec les mots pour le dire qui nous conduisent au silence, avec les symboles sacramentels qui rythment notre pèlerinage vers le Dieu vivant par le Christ dans l'Esprit, au cœur des communautés chrétiennes dans leur diversité.

Hugues PUEL

Après quelques années d'enseignement de la philosophie au lycée privé Saint-Exupéry à Versailles, Jean-Etienne LONG est entré chez les dominicains en 1994. Il est rédacteur de Lumière & Vie depuis 2006.

Jean-Etienne LONG

A quoi bon se rallier à Vatican II ?

La raison pour laquelle je me suis invité à cette table ronde sur la réception actuelle de Vatican II n'est pas mon âge : né fin 1965, je ne suis pas de la génération qui a fait le Concile. Pour autant je n'ai pas du tout la même expérience de réception du concile que mes congénères. Je suis en effet issu d'une famille traditionaliste, et je n'ai quitté la mouvance lefebvriste que dans les années 1990, après avoir été moi-même partisan convaincu de son combat pour la tradition, y compris une période de quelques mois après les sacres épiscopaux de juin 1988. Du coup, il me semble intéressant de communiquer quelle fut la réception du Concile dans ce milieu, d'indiquer comment j'en suis sorti, et l'interrogation qui m'habite devant l'ouverture des autorités romaines aux traditionalistes.

Une réception tout sauf enthousiaste

Dans le milieu intégriste, la réception de Vatican II fut tout le contraire d'enthousiaste ; il faut plutôt parler de l'impression d'un piège, d'une consternation, d'une épreuve catastrophique, de « fumées de Satan dans l'Église ». A la limite, le concile est vu comme la cause de tous les maux et de « la crise de l'Église ».

La lecture que l'on y fait est très critique, polémique, et réactionnaire. Mgr Lefebvre résume s'il ne formule lui-même l'impression d'un complot révolutionnaire qui a réussi : « Les principes maçonniques et anti-catholiques de la Révolution française ont mis deux siècles à pénétrer dans les têtes cléricales et

les têtes mitrées. C'est maintenant chose faite, telle est la réalité, et la cause […] » de la perplexité des catholiques. L'ensemble des points forts du concile sont interprétés comme le triomphe au sein de l'Église des principes révolutionnaires condamnés par les papes du siècle précédent : « La liberté, c'est la liberté religieuse… qui donne un droit à l'erreur. L'égalité, c'est la collégialité, avec la destruction de l'autorité personnelle, de l'autorité de Dieu, du pape, des évêques, la loi du nombre. La fraternité enfin est représentée par l'œcuménisme. Par ces trois mots, l'idéologie révolutionnaire de 1789 est devenue la Loi et les Prophètes. Les modernistes sont arrivés à ce qu'ils voulaient »[1].

De ce fait, beaucoup d'adversaires de Mgr Lefebvre se sont focalisés sur ses accointances politiques avec Maurras ou l'Action Française. Il me semble que c'est une erreur de perspective[2]. Mgr Lefebvre avait certes de la sympathie pour la pensée maurassienne et les courants d'extrême droite, mais sa réaction au concile ne procédait pas d'une pensée politique, elle procédait d'une réception étroite du magistère antérieur, et d'une analyse, sans doute trop sommaire, mais linéaire, des contradictions formelles entre ce magistère des papes anti-révolutionnaires et les nouveautés théologiques de Vatican II.

En ce sens, l'intégrisme dont j'ai fait l'expérience n'était pas sectaire au sens où un groupe aurait été manipulé par un gourou : quelques auteurs indépendants[3] pouvaient consonner avec ces analyses et les étayer. Au demeurant, elles ne faisaient souvent que rejoindre le constat des changements notables que les « progressistes » présentaient pour s'en réjouir, quand les traditionalistes les déploraient comme des trahisons de la vérité catholique.

Il faut comprendre qu'il y avait là une conviction intime et sincère que l'on avait tout simplement réussi à faire dévier la doctrine catholique et le magistère. D'une manière bien naïve et typique de cette conviction, et avec l'excuse de mes vingt-deux ans, j'ai entrepris dans le cadre d'un DEA de philosophie d'établir qu'il y avait bien un « devoir politique de reconnaissance du vrai culte dans la pensée traditionnelle », et qu'ainsi, la doctrine de la liberté religieuse s'avérait contraire à la tradition. Je suis parvenu à collationner en ce sens un corpus massif de la tradition (pères, docteurs, saints, et papes jusqu'à Pie IX, sinon Léon XIII), mais je me suis heurté à quelques difficultés : il est

1. *Lettre ouverte aux catholiques perplexes*, p. 124 et 132.

2. Encouragée par quelques chapitres de son livre *Ils l'ont découronné*, largement écrit par l'abbé TISSIER de MALLERAIS, lui-même plus nettement maurrassien.

3. Par exemple dans la revue *Itinéraires*, dirigée par Jean MADIRAN.

évidemment impossible de faire de toute la tradition – surtout en partant du Nouveau Testament – un corpus simple et unanime sur un tel sujet. Le poids des circonstances historiques apparaît, et en particulier le passage de l'empire romain de la religion païenne au christianisme. D'où une conclusion mi-figue, mi-raisin, dont les derniers mots renvoyaient à l'ouvrage pas vraiment traditionaliste de Ratzinger, *Église, œcuménisme et politique* (chez Fayard).

Sortir du fondamentalisme traditionaliste

Je ne parvenais donc pas à établir ma thèse initiale, et je venais, sans le savoir, de mettre en application le principe de falsifiabilité de Popper. Heureux échec sur le plan épistémologique, quoique vraiment douloureux sur le plan existentiel !

La leçon épistémologique, c'était de découvrir la complexité et l'importance de l'histoire, de devoir admettre la réalité de l'évolution des doctrines au sein de la tradition, de mesurer le rapport idéologique que le traditionalisme entretenait avec l'histoire, au point de considérer comme partiales et perverses les études historico-critiques qui « salissaient » l'image de l'Eglise, Eglise dont l'histoire ne pouvait être que sainte, dont la doctrine ne pouvait être qu'homogène, et harmonieusement évolutive. Il s'agissait au fond de recommander une histoire arrangée, apologétique et ecclésiastique. Je découvrais la relativité de certaines doctrines, la nécessité de les interpréter dans leur contexte, et devenais capable de comprendre qu'il y avait une « hiérarchie des vérités de la doctrine selon leur rapport avec les fondements de la foi »[4].

4. Concile Vatican II, *Unitatis redintegratio*, 11.

Quant à mon sujet et sur un plan théologique, je comprenais que le point de vue du corpus de la tradition repose sur un examen de la vertu de religion, comme partie intrinsèque de la justice, et suppose le régime de la chrétienté : quand la cité est devenue chrétienne, elle ne pouvait être juste qu'en pratiquant la seule religion vraie. Le point de vue du concile Vatican II repose sur un examen de la vertu théologale de la foi, et de ses conditions de possibilité : une liberté complète, une absence complète de contraintes, physiques **et** morales, est constitutive de sa validité.

Si Vatican II exprimait vraiment un possible de la Tradition, de la vérité chrétienne, il fallait tout relire à frais nouveaux. Il ne s'agissait pas seulement de quitter quelques préjugés, mais de changer de *Weltanschauung,* et la question de la réception de Vatican II devenait une question concrète d'appartenance. Comme beaucoup de communautés minoritaires, la communauté traditionaliste ne supporte guère ce qui la menace de l'intérieur, et il faut vite choisir son camp. Mettre en question les positions de Mgr, c'est trahir son camp. Devenu traître à la cause, j'ai perdu très vite mes amis de jeunesse, sans en trouver d'autres tout de suite : c'est qu'on n'est guère fréquentable quand on vient de ce monde-là, et dans une communauté qui ne vous a pas attendu pour changer, il faut du temps pour s'y retrouver.

Que faire une fois cette conversion opérée ? Certainement pas polémiquer sans cesse contre ses errements de jeunesse. Le concile et sa réception n'est pas ma préoccupation permanente. Le concile est comme un cadre global d'où l'on peut prêcher l'évangile, et peu importe à la fin que certains ne veuillent ou ne puissent vraiment pas s'ouvrir aux signes des temps, et s'enferment dans une sédimentation de la foi, au risque de ne plus pouvoir transmettre la tradition au monde pour ce qu'elle est vraiment : une parole vivante qui est reçue et que l'on peut transmettre à son tour.

Régressions romaines ?

Peu importe donc, jusqu'au jour où l'on voit réapparaître cette posture traditionaliste au plus haut niveau de l'autorité ecclésiale. On voudrait bien s'occuper d'autre chose, de l'essentiel de la foi à transmettre dans un monde étranger à ces querelles ecclésiastiques, mais c'est Rome qui décide de ramener le traditionalisme sur le devant de la scène, qu'il s'agisse de liturgie ou de doctrine.

- Du côté de la liturgie, c'est le Motu proprio *Summorum pontificum* de 2007 qui me paraît le plus symptomatique. On ne parlera plus de nouvel ordo, mais de rite ordinaire. On ne parlera plus de deux rites, mais d'un seul rite, et de deux formes, l'une ordinaire, l'autre extraordinaire. Au nom du principe de continuité de la tradition, on décrète qu'il n'y a pas rupture parce qu'il ne doit pas y avoir rupture. La réforme se trouve indirectement

disqualifiée et l'on ne veut pas reconnaître ce qui oppose, d'une manière très profonde et qui engage la foi chrétienne, les tenants de la messe de Saint Pie V aux tenants de la messe de Paul VI.

Un simple sondage permettrait de voir que selon la forme du rite romain, les communautés catholiques n'ont pas tout à fait la même foi eucharistique ! Du côté de la forme extraordinaire, on a une conception hyper-sacralisante du sacerdoce, une conception élitiste et secrète du sacré, une conception expiatoire de la messe. Du côté de la forme ordinaire, on a une conception du sacerdoce ministérielle, une conception de la liturgie accessible et participative, une conception latreutique (sacrifice de louange et d'offrande intérieure de soi), commensale (repas) et communionelle de la messe[5].

5. J'ai développé cette opposition et mon sentiment qu'on ne peut la résoudre par simple décret, fût-il pontifical, dans le n° 279 de *Lumière & Vie* consacré à la liturgie, p. 80 à 83 sous le titre : « De Saint Pie V à Paul VI : continuité ou rupture ? ». Joseph Ratzinger a pour sa part fortement critiqué la conception expiatoire du sacrifice du Christ dans son magistral ouvrage sur la *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*. Pour le reste, il ne semble pas approuver la réforme liturgique (cf. son livre sur *L'esprit de la liturgie*).

- Du côté de la doctrine, c'est le texte de la profession de foi et le serment de fidélité imposés à ceux qui prennent une fonction d'enseignement ou de gouvernement dans l'Eglise qui me semble flagrant. Elaboré par le Cardinal Ratzinger en 1989, confirmé par le Motu proprio *Ad tuandam fidem* en 1998, ce texte n'a rien à envier au serment anti-moderniste du côté de la « police de la pensée ».

Il est difficile à concilier tant avec la doctrine de la liberté religieuse qu'avec le principe d'une hiérarchie des vérités. Il semble identifier purement et simplement le magistère ordinaire à l'inspiration divine, quand il exige d'adhérer « avec une soumission religieuse de la volonté et de l'intelligence » aux doctrines énoncées par le Pontife romain ou le collège des évêques exerçant leur magistère authentique même s'ils n'ont pas l'intention de les proclamer par un acte définitif.

Tout cela peut sembler hyper-technique, et c'est heureusement le cas : cela a peu de chance de traverser les siècles ! Mais pour comprendre l'herméneutique du texte, il suffit de se rapporter à la règle de lecture donnée par Ratzinger au motu proprio.

Les exemples choisis sont révélateurs et l'on voit que les doctrines du péché originel, de l'immortalité de l'âme et de la transsubstantiation sont placées au même niveau d'adhésion que les articles du Credo, ou encore que la nécessité d'être de sexe masculin pour être validement ordonné relève du magistère défi-

nitif et pourra changer de statut, mais dans un seul sens, à savoir être déclaré divinement révélé au même titre que l'infaillibilité pontificale[6].

On est certes très loin de la transmission du Credo ! Mais c'est ennuyeux de se retrouver là avec cette logique intégriste d'une sédimentation du magistère et de la tradition, cette même étroitesse idéologique, ce vieux fonds de fondamentalisme catholique. Et donc la question se pose réellement au plus haut niveau et sur le plan théologique de l'avenir de Vatican II, qui a intégré en le disant une herméneutique de l'Ecriture, qui a intégré aussi, mais en veillant à le taire, une herméneutique de la tradition et du magistère.

Je vois mes anciens amis restés traditionalistes se réjouir : le vent tourne, c'en est bientôt fini de la subversion de la Tradition ! Ils auraient donc eu raison de ne pas changer de *Weltanschauung* ? Effectivement le vent tourne, et quand on a beaucoup laissé pour gagner un trésor, on se pose des questions, mais on n'a pas l'impression d'avoir perdu le trésor ! Certes, il faut encore, quoique autrement, souffrir (des autorités) de l'Eglise et porter sa croix ! Certes, ce serait quand même dommage que le vent tourne tellement, à force de raidissements et de retours identitaires et moralistes, que l'Eglise catholique apparaisse bientôt aux yeux du monde aussi exotique que la communauté des Mormons ou je ne sais quelle secte chrétienne ! Ce n'était effectivement pas ce que laissait espérer Vatican II !

Au final, quid de Vatican II ?

Mais en même temps, je n'ai pas de nostalgie de Vatican II. Même s'il n'est pas encore temps – et on voit à quel point ce n'est pas mûr !, le mouvement de sortie du fondamentalisme catholique amorcé à Vatican II appelle logiquement un Vatican III, c'est-à-dire un concile qui affichera clairement l'intégration d'un principe herméneutique de la tradition et qui sera plus pastoral, plus ouvert et ***à l'écoute*** des chrétiens dans leur vie spirituelle concrète, qu'il s'agisse des couples et de la transmission de la vie, ou qu'il s'agisse d'autres personnes marginalisées dans l'Eglise, pour ne pas dire exclues (par exemple en raison de leur homosexualité).

6. Cf. *Documentation catholique*, 19 juillet 1998, N° 2186, p. 655-656.

Il n'y a pas de quoi désespérer, en fait, une fois acquise une certaine distance critique : ce n'est pas Vatican II qui sauvera l'Eglise ! C'est le Christ, c'est l'évangile, ce sont les saints qui en vivront ! C'est d'ailleurs ce que disait le pape Paul VI en remettant un Nouveau Testament aux experts : « Nous avons fini le concile et nous pouvons être fiers de tout le travail accompli pour le Concile. Mais n'y attachons pas trop d'importance, de peur de nous enorgueillir. Le cadeau que je voudrais vous faire à vous, c'est celui d'un Évangile. Il vous rappellera que le Concile passera, alors que l'Évangile demeurera jusqu'à la fin des temps »[7].

7. Propos rapporté par le père Cancouët, expert au concile, eudiste, dans « Des images, des témoins. Vatican II, Le cardinal Etchegaray, Mgr Gilson et le Père Cancouët racontent le Concile Vatican II », Voir et Dire, CFRT (DVD).

De sorte qu'à la fin, il y a une joie qu'aucun retour au fondamentalisme ne pourra nous enlever, celle de se trouver avec certains textes de Vatican II devant une intelligence génialement renouvelée de la foi : je pense en particulier aux premiers paragraphes de *Dei Verbum*, à cette explication de la nature de la révélation, de la vérité en christianisme, de l'articulation entre l'Écriture et la Tradition : il y a là de quoi être heureux et prémuni contre le fondamentalisme ! Je pense à *Lumen gentium* et à sa présentation de l'Eglise comme peuple de Dieu : il y a là de quoi concevoir un autre sens de la communion que celui d'un alignement servile des pensées secrètes, il y a là de quoi articuler la liberté de penser la foi dans la grande tradition vivante, et la permanence dans la communion ecclésiale.

Jean-Etienne LONG


ALLEZ-VOUS EEEN
SUR LES PLAACES
JfK

Juriste de formation, Nicolas TIXIER est entré chez les dominicains en 2003. Il est aujourd'hui aumônier des gens du voyage à Lyon.

Nicolas TIXIER

« Vatican II » ?

Je suis né en 1978, année des trois papes, et année où Lyon eut son métro. Je n'ai donc pas connu le Concile, ni a fortiori l'avant-concile… Je baigne donc dans l'Église de l'après-Vatican II depuis ma naissance. En parlant de « Vatican II », il me faut évoquer trois éléments souvent mêlés, mais pour moi bien distincts :

- un événement que je n'ai pas connu mais que l'on m'a rapporté ;
- un temps de l'Église où je vis ;
- un texte que j'ai découvert un jour de ce temps, beaucoup plus tard…

Un événement

Né en 1978 : l'événement a eu lieu plus d'une décennie avant ma naissance. C'est un événement que l'on m'a rapporté, dans l'Ordre bien sûr, par des frères qui évoquent leur joie, voire leur excitation, devant ce bouleversement, les péripéties de l'immédiat après-concile, la répercussion des changements intervenus si profondément, les expérimentations audacieuses…

J'ai aussi reçu en héritage le récit de l'événement par mes proches, en premier lieu par mes parents bien sûr (je suis issu d'une famille catholique pratiquante, et investie largement dans l'Église). Récit de souvenirs de l'avant-concile, pas forcément

mauvais, mais pas empreints de nostalgie non plus. La génération de mes grands-parents (pour ceux que j'ai connus, deux sur quatre) me semble avoir eu plus de mal avec cet événement (« c'était quand même autre chose avant »).

Mes parents m'ont rapporté l'élan du concile, les nouveautés. J'ai eu des échos positifs de cet événement dans mon enfance, dans ma jeunesse. Mais aussi le récit plus nuancé des mouvements d'après-concile. Les expérimentations de tel ou tel curé de notre paroisse qui prenait selon eux un malin plaisir à choquer le peuple bien sage des fidèles par les idées nouvelles désormais autorisées. Comme un regret de certaines maladresses qui firent peut-être du mal, de certaines sensibilités heurtées sans beaucoup de fruits par des audaces pas très mesurées…

Un temps de l'Église

Que pensez-vous de Vatican II ? Une telle question me paraît aussi peu naturelle que celle-ci : « Que pensez-vous de la constitution du 4 octobre 1958 ? » Une telle question suppose une référence implicite à un régime antérieur. Ainsi on évoque le progrès de la Constitution de la Vème République comme une avancée notable dans la stabilité des gouvernements qui durent désormais plus de six mois. Je peux comprendre l'émotion de ceux qui ont assisté à la mise en place du nouveau régime, les images de la Place de la République à Paris toute parée de drapeaux. J'imagine que, outre les constitutionnalistes qui jettent sur ce texte un regard d'expert, les comparatistes qui tenteront de mettre en lumière ses points forts et ses points d'inefficacité en en éclairant la lecture par des textes étrangers, et autres analystes de tous poils, on ne saurait vibrer avec intensité à cette question que si l'on a vécu l'événement… Parce qu'on est témoin qu'il y a eu alors un avant et un après.

J'ai toujours vécu sous la constitution de la Vème République, elle fait partie de ma vie quotidienne, comme les bâtiments que je n'ai pas vu construire… C'est mon cadre de vie originaire. Il en va exactement de même pour Vatican II. C'est l'Église que je connais. On peut me parler du passé, j'écoute avec intérêt, mais ce n'est pas mon histoire. Je n'ai jamais assisté à une messe en latin, ce qui manque certainement à ma culture.

C'est donc l'Église dans laquelle j'ai grandi, et que j'aime d'ailleurs. Je garde le souvenir enfant de ce visage de l'Église moderne. Habitant en ville dans la banlieue parisienne, je reste marqué par ce qui m'apparaissait petit comme l'Église de la ville, moderne, qui semblait pour moi s'opposer à l'Église bien différente, de la campagne, où, outre le vieux bâtiment, demeurait une atmosphère plus ancienne, avec un curé sans doute plus traditionnel, et des habits liturgiques plus anciens, quelques relents de tradition qui faisaient sourire ma famille, mais que l'on ne trouvait guère en ville.

Église moderne, en béton, sur fond d'immeubles, que je retrouvais d'ailleurs sur mon livre de caté « Pierres Vivantes », avec deux versions (une avec foule sortant de l'église en béton, et l'autre franchement déprimante avec un parvis vide), étoles en laine très *seventies*, chants nous appelant à aplanir les collines, ou à venir des quatre coins de l'horizon, quand il ne s'agissait pas d'écouter sans faire de bruit celui qui marche dans la nuit, avant de moissonner un grand champ de blé. Je garde le souvenir d'une liturgie très « participative », à grands renforts de panneaux décorés par les enfants du caté, et surtout de la crèche de Noël en tubes d'aluminium rouge avec des fixations inox et l'enfant Jésus interrogatif au centre de cette énigmatique structure…

De tout cela je garde un merveilleux souvenir, même si je crois m'être alors beaucoup ennuyé aussi… Je me souviens du jour où durant la messe, le curé de notre paroisse, un homme profondément bon, très progressiste, vient nous voir alors que nous jouions avec nos petites voitures par terre dans l'église pendant la messe (nous étions parmi les seuls enfants à la messe…) et nous dit : « C'est embêtant, la messe ! Pas vrai, les enfants ? Mais c'est important, car il y a Jésus dedans ».

Aujourd'hui je regarde cela avec tendresse, et aussi gratitude. Sans beaucoup de recul aussi, au vu de ce que j'ai dit précédemment. Peut-être que tous les découpages que l'on m'a fait faire au caté n'étaient pas transcendants, ni les innovations liturgiques toutes intelligentes, mais je garde le souvenir d'une Église où l'on se sentait bien, et celui de chrétiens prêtres ou laïcs, motivés et sincères, ce qui m'apparaissait comme magnifique.

Un texte

Du texte du concile il n'a été question pour moi que très tard. Un petit peu à l'aumônerie universitaire. Surtout dans l'Ordre dominicain. Là, j'ai été amené à me plonger dans ce texte au hasard de mes cours et travaux à rendre. L'occasion de découvrir la beauté de certains textes, de me découvrir aussi enfant de cette Église-là. Mais sans doute aussi sans goûter le caractère révolutionnaire ou simplement neuf de ces textes, dont certains me paraissent d'une évidente évidence, tant j'ai baigné en eux. L'ouverture de l'Église au monde m'a toujours été enseignée dans ma formation chrétienne. Je dirais donc volontiers qu'en lisant le texte, je me suis reconnu de cette Église à laquelle j'appartenais, et à laquelle j'appartiens toujours.

Adieu Vatican II ?

Je suppose que la question se pose, puisqu'on la pose… N'ayant pas entendu parler d'une quelconque abrogation des textes conciliaires ou de leur ajournement, je suppose qu'il faut comprendre l'expression comme « Adieu l'esprit de Vatican II », avec le risque qu'un esprit conciliaire est plus difficile à caractériser qu'un texte, moins objectif aussi… « Ce n'est pas l'esprit » est toujours une phrase risquée : les juristes savent bien que c'est là un moyen d'interpréter la loi à son avantage.

« Adieu Vatican II ? » C'est une question que j'ai effectivement entendue de nombreuses fois, surtout depuis que je suis dominicain d'ailleurs. Souvent une question pleine de désarroi, accompagnée d'une certaine nostalgie d'un événement vécu, de ce qui apparaît vu de l'extérieur comme un combat mené de haute lutte, ou au cours duquel on a vibré, et qui semble maintenant oublié, voire renié. Une nostalgie bien compréhensible, sans que je puisse dire qu'il soit facile de la partager. On n'est pas nostalgique du fond du cœur de ce qu'on n'a pas connu. On peut s'imaginer, se représenter, mais de là à regretter amèrement, il y a un pas…

Je ne suis pas un grand adepte des nostalgies. Je suis le fils d'une génération, ô combien diverse, je le sais ; nous ne sommes pas un bloc monolithique loin de là. Mais je connais quand

même un peu ceux et celles avec qui j'ai fait mes études, qui sont mes cousins, mes amis. Certains issus de familles chrétiennes, d'autres pas. Il est frappant de voir le désintérêt flagrant de nombre d'entre eux pour de telles questions ! Surtout le caractère totalement extraterrestre que ces débats prennent pour eux.

Jeunes et vieux tous ensemble.

Ce qui me semble toujours un peu ennuyeux avec ce genre de questions, c'est l'inévitable affrontement des générations. On n'est pas bien loin du vieux concept « des jeunes de maintenant » qui ne sont pas « comme avant » ou « comme à l'époque ». Et d'énumérer en bougonnant et en soupirant bruyamment la liste interminable des griefs formulés contre ces « jeunes de maintenant » qui seraient : identitaires, sans désir de formation théologique, sans idées novatrices, sans idées tout court, conformistes, etc.

Une telle catégorisation hâtive n'a qu'un effet immédiat, qui est de renvoyer la génération accusatrice dans son passé vite qualifié de poussiéreux : les *seventies* c'est fini, bienvenu en 2010 ! Je crois que c'est malheureusement fréquent. Le « vivre ensemble », devenu le lieu commun de bien des discours contemporains, n'est pas plus facile à appliquer en Église qu'ailleurs…

En écoutant les générations précédentes, ce qui me semble frappant, c'est un décalage de situation, par rapport à une Église telle qu'elle fut peut-être, riche de fidèles, puissante, tenant son rôle dans la société, reconnu ou critiqué, une situation contestée par les tenants de cet « esprit de Vatican II », voulant revenir à plus de simplicité évangélique, plus de proximité, une certaine désacralisation…

Absence.

J'ai pour ma part grandi dans un univers bien différent, celui de l'absence totale (ou quasi-totale) de Dieu et de l'Église. Seul catholique pratiquant dans ma classe, je garde un souvenir assez douloureux de mes années au lycée (public) où ma religion se prenait son paquet de clichés par semaine, avec l'évidence de parler de quelque chose de disparu.

Seul à ma table dans le hall de la fac de droit pour vanter les mérites du pèlerinage de Chartres (au glorieux passé, souvenir

d'une époque où il y avait plusieurs messes finales à la cathédrale pour accueillir tous les pèlerins étudiants…), avec affiches et vidéos de pub, au milieu d'une foule indifférente (heureusement juste le harcèlement de quelques extrémistes, de gauche comme de droite d'ailleurs, pour piquer le jeu). Aucune contestation. Aucun affrontement. Aucune réplique. Aucun débat. Rien. C'est quoi une aumônerie ? C'est quoi un pèlerinage ? C'est quoi être chrétien ? Bah ! une option spirituelle comme il y a tant d'autres, pas la plus intéressante, ni la plus à la mode non plus. Un peu hors jeu.

Tout est pareil ?

Prenant en stop une jeune fille, le portable sonne : c'est son copain. Je viens de lui dire que je suis dominicain. Elle, à son copain : « je suis en train de parler avec un mec qui se fait un trip mystique ». Et de me raconter sitôt raccroché qu'elle, c'est pareil, elle se fait un trip mystique bouddhiste. C'est bien pareil…

Dans une société où justement « tout est pareil », je ne peux que comprendre ceux qui veulent se dire à eux-mêmes, peut-être, dire au monde aussi (pas toujours avec finesse, c'est entendu !) que tout n'est pas pareil, que ce qui les fait vivre n'est pas une simple option, accessoire. Ceux qui disent qu'ils veulent vivre en chrétiens « décomplexés » (expression que je trouve mauvaise, car elle est l'alibi de bien des attitudes agressives).

Délitement.

Je suis frappé de voir aujourd'hui le délitement, la fuite. Le sentiment d'absence. L'idée que l'Église, c'est fini. Que Dieu aussi, c'est fini. Et c'est pour moi une question bien plus importante que « Adieu Vatican II ». Côtoyant les gens du voyage, je vois bien le mécanisme dans lequel ils sont pris, délaissant l'Église catholique pour rejoindre les Églises pentecôtistes au discours bien plus musclé que le nôtre, plus agressif certainement, plus audacieux sans doute.

Et je suis frappé de voir la diversité sociale qui se retrouve dans ces Églises, surtout chez les jeunes (ce qui ne veut pas dire que cette diversité n'existe pas chez nous). L'impression de voir dans leurs rangs les mêmes jeunes que dans la rue…

Pour conclure…

Le risque de l'expression « Adieu Vatican II ? », c'est de disqualifier la jeune génération qui ne se reconnaît pas dans la génération précédente, venue en un autre monde. Il faut écouter son cri, écouter ses besoins, évangéliser ce qui doit l'être, avoir le souci de l'accompagner, de former. Surtout, partir des jeunes comme ils sont, et pas comme ils devraient être selon un prisme de lecture qui ne correspond plus à notre époque…

Qu'ils aiment louer le Seigneur en levant les mains et en écoutant *Glorious* ou *Exo*, chanter des chants de Taizé assis par terre pendant des heures, adorer le Saint Sacrement. Quel est le problème ? Je trouve dommage que les moindres mouvements d'enthousiasme de leur part soient immédiatement suspectés et condamnés. On ne dit de toute façon rien à personne en bougonnant dans son coin…

Il importe de ne pas jeter l'opprobre immédiatement, de considérer tout cela avec bienveillance, de ne pas conclure immédiatement à une quelconque aliénation. Sans doute la « génération Jean-Paul II » est-elle plus libérée qu'elle ne peut le montrer. Il faut faire confiance à la jeunesse. Cela ne veut pas dire que rien ne doive être repris, ni aucune transmission faite. Cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas trouver les moyens d'ouvrir à une réflexion, amener à libérer la parole, le questionnement, travailler à l'intelligence de la foi.

Mais je crois surtout que la question devant nous est la suivante : pouvons-nous ne pas résumer notre vie en Église à des débats tels que tradis-progressistes, pour ou contre Vatican II, avec toute l'imprécision que ces débats supposent, mais toute l'efficacité dans la division qu'ils provoquent ? Sommes-nous capables plutôt de suivre la lettre du concile justement qui appelait à se tourner vers le monde, un monde aujourd'hui totalement indifférent à ces questions intra-ecclésiales, pour être témoin du Dieu d'amour et de miséricorde que l'Église doit plus que jamais incarner ?

Aussi je termine en citant le Message du Concile aux jeunes, le 7 décembre 1965 :

« C'est au nom de ce Dieu [juste et bon] et de son Fils Jésus que nous vous exhortons à élargir vos cœurs aux dimensions du monde, à entendre l'appel de vos frères ; et à mettre hardiment à leur service vos jeunes énergies. Luttez contre tout égoïsme. Refusez de laisser libre cours aux instincts de violence et de haine, qui engendrent les guerres et leur cortège de misères. Soyez généreux, purs, respectueux, sincères. Et construisez dans l'enthousiasme un monde meilleur que celui de vos aînés !

« L'Église vous regarde avec confiance et avec amour.

Riche d'un long passé toujours vivant en elle, et marchant vers la perfection humaine dans le temps et vers les destinées ultimes de l'histoire et de la vie, elle est la vraie jeunesse du monde. Elle possède ce qui fait la force et le charme des jeunes : la faculté de se réjouir de ce qui commence, de se donner sans retour, de se renouveler et de repartir pour les nouvelles conquêtes. Regardez-la, et vous retrouverez en elle le visage du Christ, le vrai héros, humble et sage, le prophète de la vérité et de l'amour, le compagnon et l'ami des jeunes. C'est bien au nom du Christ que nous vous saluons, que nous vous exhortons et vous bénissons. »

Nicolas TIXIER

Philippe DOCKWILLER

D'origine alsacienne, Philippe DOCKWILLER est entré chez les dominicains en 1994 après des études de lettres. Docteur en théologie (thèse sur Hans Urs von Balthasar), il enseigne à la faculté de théologie de la Catho de Lyon et est aumônier d'un établissement scolaire à Vienne.

Vatican II a un avenir

Le concile a désormais franchi le cap de la quarantaine et la célébration de l'anniversaire de sa clôture en 2005 suggère que s'il était un être humain, il serait dans la force de l'âge. S'interroger pour savoir s'il convient de lui dire adieu a donc quelque chose d'étrange. L'interprétation du Concile a commencé dès sa célébration. Elle s'est continuée durant les quarante premières années de sa jeunesse. Elle se poursuit dans une Église catholique qui est aujourd'hui très diverse, à la fois dans son extension planétaire et dans la variété des espaces mentaux qu'elle habite et qu'elle a plus nettement intégrés dans sa façon de réfléchir. L'Église poursuit sa mission : dans un monde éclaté, elle fait entendre la voix de son Seigneur, le Christ Jésus Ressuscité.

Le bien ne fait pas de bruit. Ainsi me semble-t-il juste et bon de souligner ce que, sans bruit, les déterminations du concile permettent d'accomplir aujourd'hui dans le cadre de la mission.

Le concile fut un événement historique. Pour ceux qui sont nés bien après sa célébration, Vatican II apparaît parfois comme un printemps de l'Église, en une époque où le monde occidental jouissait d'une nouvelle aisance et tremblait aussi au risque de l'apocalypse nucléaire dont la crise de Cuba venait juste de montrer la possibilité.

Pour la mentalité française, le concile apparaît peut-être aussi comme la tenue d'une assemblée démocratique, où le peuple est représenté. Mais les premiers conciles œcuméniques furent d'abord des assemblées convoquées par un empereur romain : ainsi des sept premiers grands conciles, communs à l'Orient et à l'Occident. Et puis la notion de peuple est une notion biaisée lorsqu'elle est interprétée par une culture politique forgée dans l'idée du contrat social à la Jean-Jacques Rousseau : chaque membre du peuple se croit si souverain qu'il a l'habitude d'imaginer pouvoir tuer à loisir la personne qu'il a choisie pour le gouverner !

En comparaison, le Peuple de Dieu est plutôt le peuple qui était promis à la mort face à la mer des joncs, parce qu'il était pris en tenaille entre l'obstacle naturel infranchissable et la puissance militaire de l'Égypte. Le Peuple de Dieu est le peuple que Dieu choisit. Le peuple n'élit pas Dieu dans un processus démocratique. L'interprétation que nous faisons de l'événement conciliaire doit pouvoir, quarante années après, ne pas être dupe des précompréhensions que nous y faisons valoir, parce que nous sommes français, par exemple. Aussi le concile déçoit-il ceux qui l'ont chargé d'être la réponse qu'ils désiraient entendre à un moment de leur histoire souvent très personnelle. Un concile œcuménique a-t-il ce rôle dans l'Église ?

Le concile est un événement de l'Église, non pas en raison de sa qualité historique seulement, mais parce qu'il est lié à l'événement dont l'actualité ne se dément pas dans l'Église. Cet événement de fondation de l'Église, l'événement dont elle vit et qu'elle fait vivre, c'est la Pâque de Jésus, le Fils de Dieu. « [Un chrétien] associé au mystère pascal, devenant conforme au Christ, fortifié par l'espérance, va au devant de la résurrection. Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous, et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal » (*Gaudium et Spes*, 22,4-5).

Travaillant en milieu scolaire, dans un établissement sous contrat, ouvert à tous, où il y a moins de critères d'entrée, mais

plus de conseils de discipline, je constate depuis trois ans que les plus jeunes cherchent le Christ. *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.* Dieu est mystérieusement connu d'eux, plus encore ils le cherchent dans le Christ, compagnon de leurs routes, souvent pascales.

Pour bon nombre, le passage par les ténèbres est une réalité effective. La théorie d'un christianisme sociologiquement transmis ne tient pas devant l'attraction que suscite Jésus rejeté par les siens et qui rejoint ceux et celles qui ne peuvent guère compter sur leurs proches pour leur ouvrir le monde. Les élèves qui ont la chance de vivre dans des milieux ouvertement chrétiens apprennent les fondements de la foi au Christ auprès de leurs frères et sœurs catéchumènes venus du monde déchristianisé : on embrasse le Seigneur ressuscité d'autant plus « naturellement » qu'on a part à sa Passion.

Les plus accrochés sont ceux qui trinquent et gisent dans les ténèbres et l'ombre de la mort : cette mort concerne la vie affective et sexuelle désormais tellement libérée qu'elle est livrée en pâture très tôt, trop tôt ; cette mort concerne l'intelligence qui est honteuse à l'école, car qui comprend est souvent mis au piloris d'une classe ; cette mort touche à l'intégration sociale, puisque ceux qui sont différents payent leur différence par l'exclusion ; cette mort est aussi celle des difficultés de santé (diabète, allergies, asthme, et aussi affections du psychisme) ; enfin la mort corporelle émerge parfois dans le suicide d'un camarade ou d'une camarade de classe.

À tous les niveaux de cette vie des hommes à humaniser, l'Église fondée dans le Christ et héritière des dons de l'Esprit peut porter une parole saine et bienfaisante. Et j'atteste qu'à cet endroit elle le fait. Les conseils de disciplines tenus dans cet établissement, la qualité de l'équipe de direction et des éducateurs tiennent de l'Évangile du Christ. La sanction n'est pas une fin en soi.

Le concile œcuménique Vatican II, par sa considération profonde du mystère pascal, en toutes les déterminations d'ouverture touchant l'intelligence, la volonté, le corps, et la destinée humaine, est un trésor qui permet d'agir dans cette mission au mieux et avec l'assentiment du corps tout entier. L'Église pos-

sède là des mots qui doivent lui permettre de reconnaître l'expérience des êtres livrés à la bêtise et à l'arbitraire de nos libertés sans frein, et de proposer de vrais chemins d'humanisation.

Enfin, le travail à l'Université Catholique, en faculté de théologie, me permet d'étudier et de donner à étudier ce texte que j'ai lu pour la première fois en 1995 au noviciat. Car le Concile Vatican II est aujourd'hui un texte. Et l'équilibre de ses propositions, même obtenues dans les compromis, ne se dément pas. Pour en indiquer la mesure, je voudrais simplement dire que la question de Luther sur la parole de Dieu et la Bible – les catholiques actuels doivent aux protestants et au Concile de lire un peu plus la Bible – n'a connu de réponse définitive, c'est-à-dire sérieuse, et sur laquelle réellement compter, qu'avec la constitution dogmatique sur la révélation *Dei Verbum*.

Une grande part de ce document est redevable aux travaux du cardinal Henri de Lubac. L'idée de Luther qui prônait le retour à l'Écriture pour réformer l'Église a fini par se décliner en une sorte de confinement de la révélation chrétienne dans la Bible. Et jouer l'Écriture sainte contre la communauté des croyants fut rendu possible. En même temps, l'annonce évangélique devenait un message, une information, une communication, plus qu'une parole transmise, reçue, incarnée par des vivants.

En posant avec force que la révélation divine est tout à la fois Écriture et Tradition, c'est-à-dire, texte formel et transmission vive, le Concile replace l'Écriture dans l'Église – car les croyants de l'âge apostolique sont auteurs de cette Écriture. Et ce faisant, il reconnaît l'Église dans l'Écriture, la communauté actuelle des disciples est le lieu de la transmission reconnue de l'expérience pascale qui reste pour chacun une grâce de configuration au Christ dans l'Esprit Saint. Le concile n'a pas innové. Comme les autres conciles avant lui, il a précisé quelques moyens de penser à nouveau ce que la pratique de l'Église montre comme étant son propre depuis longtemps.

Je ne pense pas qu'il soit raisonnable d'en appeler à un troisième concile du Vatican, qui serait d'ailleurs pratiquement presque intenable. Les théologies sont aujourd'hui trop diverses, et il est à craindre que les Pères ne possèdent pas de langage commun capable d'approfondir les enjeux au niveau global. En regard de cette situation, d'aucuns regrettent que le magistère du Pontife

romain se réaffirme avec force depuis la clôture de Vatican II. Plus les opinions théologiques seront campées sur des positions tranchées et sûres d'avoir raison contre toute forme d'autorité reconnue, plus le magistère central sera légitimé dans son devoir de régulation en vue de la communion.

Il n'est pas raisonnable d'en appeler à un troisième concile du Vatican. Il me semble bien plus important d'enregistrer que le dernier concile en est à ses débuts, et que s'il n'est pas reçu – comme l'Évangile et le Christ du reste – c'est que nous ne sommes pas radicalement concernés par la mission de l'Église. Avant de donner des leçons à l'Église, il faut peut-être en apprendre d'Elle. De sa longue histoire qui dépasse quarante années, durée de la désobéissance du peuple de Dieu au désert. En tout cas, apprendre d'Elle et en Elle la présence du Christ sauveur, ne pose pas problème aux personnes que je rencontre à Vienne en école ou ici à Lyon en université et qui attestent que la foi au Christ vient de l'avenir : ce deuxième concile du Vatican a un avenir.

Philippe DOCKWILLER

Bible

Thomas RÖMER, ***La première histoire d'Israël. L'école deutéronomiste à l'œuvre,*** Labor et Fides, Le monde de la Bible n° 56, 2009, 216 p., 22 €.



Le Deutéronome, dernier livre de la Torah, commence par le premier discours de Moïse et s'achève sur le récit de sa mort. Il offre ainsi une véritable biographie du premier des prophètes bibliques. Il faut cependant inclure ce livre dans un corpus qui comprend un prologue, la Genèse, suivi de l'Exode, puis des livres historiques (Josué, Juges, Samuel, Rois).

Il y a là une construction complexe que les exégètes ont tenté de clarifier depuis trois siècles, et dont Thomas Römer dessine le panorama et dresse le bilan. Il le fait avec une grande précision dans l'analyse et les références. C'est ce qui fait la valeur de l'ouvrage. Au-delà de leurs différences, les livres deutéronomiques traduisent des points communs qui les rapprochent par leur style et leur vocabulaire, tels que la traversée du Jourdain, la conquête de la Terre, l'exhortation lancinante de ne pas adorer de divinités en dehors du Dieu unique, des malédictions prémices de la déportation, et de la tragique destruction de Jérusalem et du Temple.

Manifestement, la proximité des thèmes successifs, a conduit les chercheurs à déborder le cadre du seul Deutéronome pour penser une histoire beaucoup plus large : celle de l'« *histoire deutéronomiste* » avec, non pas un rédacteur unique mais toute une école d'écrivains dont la pensée et l'écriture est liée aussi bien à la société de leur époque, à sa situation historique, qu'aux débats idéologiques qui l'ont agitée.

Tel est l'enjeu de l'ouvrage à définir ; *Hexateuque, Pentateuque* ou *Tétrateuque*? C'est avec Martin Noth que naîtra l'hypothèse d'une histoire deutéronomiste cohérente. Son Deutéronomiste, *éditeur* et *auteur*, devient, avec lui, un *historien* usant de traditions remaniées, orientant son texte vers la catastrophe finale : Jérusalem détruite, l'exil. Ses successeurs poursuivront son œuvre pour la compléter ou la modifier.

Pour préciser ces notions, on peut définir une idéologie de la centralisation du culte comme de tout pouvoir économique et politique, axée sur le temple de Jérusalem qui devient un microcosme, un « *maqôm* », le refus d'une conquête pacifique de la Terre, selon la volonté de YHWH. Les premiers Israélites étant, de fait, les indigènes cananéens des hauteurs de Canaan. Une insistance particulière porte sur Ezékias et Josias, un David *redivivus,* comme carrefour de l'histoire deutéronomiste des *Rois,* avec l'heureuse découverte du livre de la Loi dans le temple et l'approbation de la prophétesse Hulda, pure fiction littéraire et historique à la manière des rois Assyriens, dont les auteurs imiteront les récits de conquête, militaristes et nationalistes. YHWH lui-même prend les traits d'Assur chez Josué. La royauté, avec l'exil et la déportation, se révèlera un échec certain. David apparaît alors, dans une « *histoire de la cour* », comme un roi faible et irrésolu et non le modèle ima-

giné ; mais nous trouvons l'opinion inverse à l'époque de Josias.

L'hypothèse initiale d'une « Histoire » deutéronomique unifiée est cependant abandonnée ou reprise en un sens différent aujourd'hui, par la plupart des chercheurs. Cette histoire se fonde à partir de l'exil, et jusqu'à la période perse, sous forme d'une littérature de propagande due aux scribes et fonctionnaires de Jérusalem. L'immense empire davidique et salomonien apparaît bien comme purement fictif et idéologique, destiné à construire un passé glorieux à Israël. L'exil va devenir le mythe fondateur du judaïsme à l'époque perse. L'idéologie monothéiste se renforce sous Cyrus, pour remplacer la monolâtrie antérieure et débuter une ère nouvelle. La dernière révision consistera à remplacer le culte du Temple par la lecture du Livre et la « *circoncision du cœur* », vers une « *nouvelle conquête* ».

Olivier LONGUEIRA

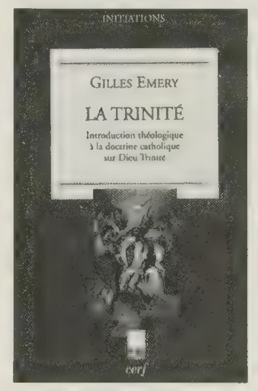
Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Mgr Michel DUBOST, ***Qui pourra nous séparer de l'amour du Christ ?*** Desclée de Brouwer, 2010, 322 p., 17 €. Lecture spirituelle de la lettre de Saint Paul aux Romains.

Christine JOURDAN, ***Foi, espérance, amour chez Saint Paul.*** *Aux sources de l'identité chrétienne*, Cerf, 2010, 192 p., 19 €. Lecture méthodique du texte paulinien replacé dans son contexte.

Théologie

Gilles EMERY, ***La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité***, Cerf, 2009, 208 p., 15 €.



Ce à quoi aucun article d'encyclopédie ne peut prétendre, le frère Gilles Émery nous le livre en deux cents pages : une présentation concise, approfondie, méthodique de la doctrine catholique en matière de théologie trinitaire – Filioque et position de la monarchie du Père compris. Le point de départ est situé dans la foi et la pratique doxologique de l'Église elle-même. Le point d'arrivée, au terme de l'examen des missions invisibles du Fils et de l'Esprit, nous reconduit au mystère de l'Église.

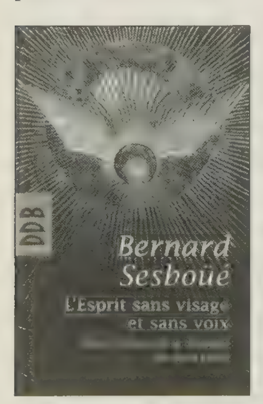
Entretemps, les acquisitions conceptuelles de la théologie trinitaire sont rendues accessibles : doctrine de l'Unité de nature et Trinité des personnes, dans l'opposition des relations d'origine qui les distinguent réellement ; explicitation aussi de la doctrine thomasienne de la relation subsistante. La précision de la présentation ne tombe pas dans la technicité mais conduit plus haut : vers l'horizon contemplatif d'une théologie qui se veut d'abord un exercice spirituel. Cet exercice est conduit dans la conscience que nos avancées dans l'intelligence du Mystère sont régulées par l'analogie. Ce qui est pensé vise le Mystère et jamais ne compte l'épuiser.

Cette introduction ouvre de nombreuses vi-

sites dans l'héritage patristique: d'Irénée de Lyon à Maxime le Confesseur et Jean de Damas en passant par les trois cappadociens. Elle examine avant tout avec soin le dossier des enracinements bibliques de la foi trinitaire, et l'Écriture n'y est pas convoquée comme une autorité qui cèderait le pas aux Pères ou à saint Thomas d'Aquin. Bien plutôt, elle jalonne le parcours et s'y affirme à chaque étape. Comme le laisse deviner son titre, le texte ne prétend pas approfondir les débats trinitaires récents: en revanche, à la lecture de cette introduction, comprendre comment ces débats ont pu naître et ce qu'ils essayent de dire devient réellement possible.

Philippe DOCKWILLER, o.p.

Bernard SESBOUE, ***L'Esprit sans visage et sans voix. Brève histoire de la théologie du Saint-Esprit,*** Desclée de Brouwer, 2009, 118 p., 12 €.



Que ou qui disons-nous en parlant du Saint Esprit ? En quoi est-il théologiquement une personne de la Trinité ? Fidèle à sa méthode généalogique, Bernard Sesboüé porte cette question majeure du témoignage biblique aux théologies contemporaines en passant par les élaborations patristiques et le débat sur la procession.

En-deçà des concepts philosophiques, la question posée à l'Écriture est de savoir si l'Esprit est simple force ou sujet divin. S'il est sujet, c'est « autrement » que le Père et le Fils : « sans visage et sans voix ». Il ne parle pas mais fait parler (les prophètes, les apôtres, l'Eglise). Il n'est pas un vis-à -vis, un « tu » mais un « il », au plus profond de nous. L'Écriture fait aussi apparaître un ordre normatif (Père, Fils, Esprit) dessinant le mouvement d'envoi de Dieu vers nous, mais qui en Occident tend à masquer la réciprocité soulignée par l'Orient entre Fils et Esprit.

Ces données fondent les confessions trinitaires et les développements patristiques, l'Esprit étant objet de foi et sujet qui la confesse. Or la contestation au IVème s. de sa divinité porte sur son « être sujet ». L'élaboration de la notion de personne vise en réponse à traduire l'horizon sémitique dans des catégories gréco-latines, avec les mêmes ambiguïtés qu'en christologie. « Procédant » éternellement de Dieu, l'Esprit est relation, en Dieu « fine pointe de la divinité » (O. Boulnois), en l'homme inspiration divine. S'il est dit « personne », c'est donc en un sens analogique, entre Dieu et l'homme comme à l'intérieur de la Trinité, et l'équivocité de la notion rend compte de la querelle médiévale sur la procession. Or les différences théologiques légitimes ayant été durcies par les controverses, des tentatives théologiques de part et d'autre doivent, selon BS, permettre de les dépasser dans un accord œcuménique.

De fait et en réponse au reproche émanant de l'Orient, la réflexion sur l'Esprit comme personne s'est considérablement développée au XXème s. et BS l'analyse chez cinq théologiens d'Occident. Pour H. Mülhen, l'Esprit est un « nous » dans la Trinité comme dans l'Église, perspective occidentale qui reste à équilibrer. Selon Y. Congar, il est « Dieu lui-même en tant qu'il est communiqué », dans

l'Église « co-instituant » avec le Fils. L. Bouyer privilégie la tradition orientale et le rôle à la fois inspirateur et consolateur de l'Esprit. Chez K. Rahner, l'expérience transcendantale permet de penser l'Esprit comme « inconscient divin », en ce sens « méta-personnel ». H. Urs von Balthasar le fait voir comme liberté libérante, exégète du mystère, personnalisant et supra-personnel, sans toutefois lier tous ces traits. Avec F. X Durrwell, l'Esprit est avant tout puissance et engendrement : on retrouve alors la difficulté initiale.

Voici donc un petit livre sur une grande question, qui engage le proprement chrétien. D'où son intérêt certain et ses inévitables limites : nourri de pensées inspirées/inspirantes, attentif aux questions, c'est d'abord un outil qui appelle au travail.

Maud CHARCOSSET

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

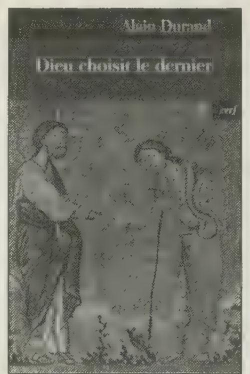
Dieu Trinité d'hier à demain, avec Hilaire de Poitiers, sous la direction de Dominique BERTRAND, Cerf, 2010, 554 p., 64 €. Actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers, de novembre 2002.

Mgr Raymond BOUCHEX, ***Vivre Vatican II,*** Parole et Silence, 2009, 234 p., 19 €. Présentation des décrets du concile. *À la découverte de Vatican II* présentait ses constitutions.

Gustave MARTELET, ***N'oublions pas Vatican II,*** Cerf, 2010, 134 p., 10 €. Brève présentation des textes majeurs de Vatican II par un expert invité au Concile.

Théologie morale

Alain DURAND, ***Dieu choisit le dernier,*** Cerf, 2009, 142 p., 13 €.



Ce petit livre est une méditation sur le cœur de la foi, à partir d'une réflexion sur ce qu'est notre humanité dans sa radicalité, c'est-à-dire réduite à sa plus simple expression, dépouillée de tous ses attributs de pouvoir et d'argent. Car Dieu se révèle dans l'humain, jusque dans son humanité nue, celle du pauvre, du faible, du plus petit, celui qui n'est qu'attente de reconnaissance par un autre.

L'auteur part d'une réflexion philosophique sur l'homme comme être de relation, se réalisant comme tel dans la conscience de sa fragilité qui lui fait faire l'expérience de l'autre et l'expérience de soi indépendamment des qualifications sociales. Reconnaître l'humanité du pauvre, c'est prendre conscience de notre égalité en humanité ainsi que de notre propre fragilité.

C'est une appréhension globale de la vie chrétienne qui est ensuite développée, y compris dans sa traduction en exigence politique, exigence qui n'arrive pas à se traduire dans les faits, car nos sociétés se révèlent sans doute « incapables de remettre en cause la richesse elle-même ».

Lorsque l'on voit le Dieu de la Bible se manifester à l'homme, c'est en donnant la priorité au plus faible, au cadet plutôt qu'à l'aîné, au

peuple opprimé plutôt qu'au puissant égyptien. C'est trop constant dans la Bible, remarque l'auteur, pour ne pas être chargé de sens. Jésus se comporte de la même manière. Sans être lui-même au rang des plus pauvres, il se reconnaît frère en humanité du plus pauvre, sans exclure pour autant le riche ou le puissant. « La pauvreté n'est pas une situation canonisée par Jésus », mais il témoigne de ce que « les catégories de puissance et de richesse, et à plus forte raison celles de domination et d'exploitation, ne sont pas des médiations susceptibles de révéler la nature du Dieu qui se manifeste en l'humanité de Jésus ».

A fil des pages, c'est toute une spiritualité de la « pauvreté » qui est esquissée, c'est-à-dire la vie chrétienne dans son ensemble, vue dans cette perspective. La pauvreté spirituelle, en laquelle peut se résumer la vie chrétienne, est résumée en deux termes : confiance et humilité. Accepter que tout soit reçu nous invite à nous décentrer par rapport à nous-mêmes et à nous faire exister devant un Autre. Cela conduit à la confiance. Et l'humilité ne consiste pas à se mettre au-dessous des autres, mais à se situer à sa juste place. Elle coïncide avec la vérité. Pour ne pas se tromper par rapport à soi, elle se réfère au jugement d'autrui. Accepter d'être servi pour servir à notre tour selon la leçon du lavement des pieds par le Christ. « La charité est le sens et le but de l'humilité ».

C'est une spiritualité centrée sur l'incarnation. Mais « confesser que Dieu s'est fait homme est tout à la fois fondamental et gravement insuffisant ». Une fusion de Dieu avec l'homme n'aurait pas de sens. Dieu ne s'est pas fait « homme en général », mais cet homme singulier que fut Jésus de Nazareth, qui « s'est humanisé peu à peu » au cours de sa croissance dans une famille humble, dans un peuple, dans une culture, et qui s'est ouvert à l'autre, à l'étranger, à l'universalité humaine.

Jésus a choisi « un mode de vie itinérant... avec toutes les ruptures que cela implique, notamment par rapport à sa famille ». Homme de relations sans en être prisonnier, « il nous ouvre la double voie de la connaissance de Dieu : un Dieu qui se loge au cœur des relations à l'autre et un Dieu qui ébranle le champ des rapports humains... Dieu est au cœur de nos relations sans en être jamais prisonnier ». La souffrance du pauvre, vécue par le Christ sur la croix, nous fait nous interroger sur Dieu et sur ce que signifie être croyant : « Comme croyants, nous cherchons à connaître Dieu... à partir de l'humanité crucifiée de Jésus ». Et voilà qui bouleverse radicalement notre représentation de Dieu et nous laisse face à une aporie : la souffrance, question sur Dieu dont la réponse nous échappe.

Certaines formulations auraient pu être affinées. Par exemple : le mot « certitude », concernant la résurrection, ou parler de « convictions » pour désigner ce que le Christ ne veut pas renier au prix de sa mort. Également : « Le pauvre est parmi nous l'icône du Christ », façon de s'exprimer certes courante pour un croyant, mais pouvant donner à penser que le pauvre n'est pas reconnu d'abord pour lui-même. Et l'on pardonnera facilement un lapsus (p. 85) : « Jésus est venu pour les justes, non pour les pécheurs » ! Ce petit livre d'une grande densité permet d'approfondir bien des implications du mystère de l'incarnation en lui-même et sur la façon de se comporter en chrétien.

Guy de LONGEAUX

Spiritualité

Albert NOLAN, ***Suivre Jésus aujourd'hui***, Novalis, Québec, 2009, 256 p., 22 €.



En 1979, Albert Nolan, o.p. publiait *Jésus avant le Christianisme,* et en 1991 *Dieu en Afrique du Sud.* Quand il propose, préfacé par le joyeux Timothy Radcliffe, *Suivre Jésus aujourd'hui*, il s'agit toujours de dégager la *présence* vive de Jésus, dans la conscience que le christianisme est toujours menacé de l'étouffer s'il ne lui fait place *dans et pour notre présent.*

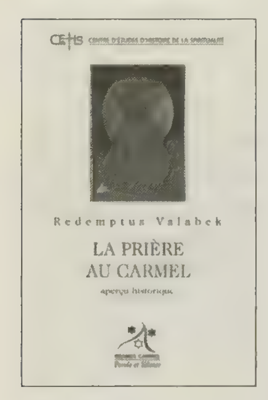
La première partie scrute donc « Les signes de notre temps » dans leur ambiguïté : soif profonde de spiritualité en ses manifestations éclatées ; faillite de l'individualisme, illusion mortifère ; risques et chances de la mondialisation ; ressources nouvelles de la science. La deuxième partie s'attache au cœur, la spiritualité *de* Jésus — ce qui sous-tend toute son attitude — éclairée à partir de trois grands traits : la subversion que Jésus instaure en son temps ; son esprit prophétique et mystique ; la priorité accordée à la guérison de l'homme entier. Le sous-titre précise : *une spiritualité de la liberté radicale,* car c'est bien là celle de Jésus, à laquelle il veut nous ouvrir. D'où la visée des deux dernières parties, la troisième élucidant les conditions de « La transformation personnelle aujourd'hui » : silence et solitude qui relient en vérité, humble lucidité sur soi, esprit de reconnaissance, d'enfance et d'abandon — non d'infantilisme ou de démission. Donnant accès à la racine elle-même (quatrième partie), « Jésus et l'expérience de ne faire qu'un » : avec Dieu, soi-même, les autres, et l'univers. Sans confusion ni aveuglement.

Une telle radicalité n'est-elle pas suspecte de séparer le Jésus historique du Christ de la foi ecclésiale ? De fait, certains raccourcis sur le statut du dogme, le ministère du prêtre sont en eux-mêmes discutables. Mais le propos déclaré est moins d'ignorer l'épaisseur christologique de la foi que de la rafraichir à même la nouveauté de Jésus, la décision de le « prendre au sérieux » dans une approche adaptée à notre postmodernité. Radicales sont donc la spiritualité, la liberté qui s'*enracinent* au plus près de leur source, en Jésus, dans sa relation au Père. Non déliées du christianisme mais en lui si puissamment reliées au Christ *Jésus* qu'elles peuvent rejoindre chacun dans la vérité de son humanité, quelle que soit sa situation religieuse.

En 1979, Nolan écrivait : « Si notre recherche de la vérité nous conduit à la foi en Jésus, ce ne sera pas parce que nous aurons tenté de sauver la foi à tout prix, mais parce que nous l'aurons découverte comme le seul chemin qui puisse nous sauver ou nous libérer… Ce qui m'intéresse, ce sont les hommes, les souffrances quotidiennes de millions d'hommes… Mon projet, c'est de découvrir ce qu'on peut y faire ». Si la perspective était alors plus résolument historique, ce projet-là anime toujours l'auteur. Ce qu'il réussit ici à faire entendre, c'est, adressée à tous dans un langage direct, la forte, réjouissante et actuelle invitation du Christ Jésus lui-même.

Maud CHARCOSSET

Redemptus VALABEK, ***La prière au Carmel. Aperçu historique***, Parole et Silence, coll. Grands Carmes, 2009, 228 p., 20 €.



La prière au Carmel tire ses origines de la montagne du même nom, en Palestine, où selon la tradition de l'Ancien Testament le prophète Élie se retirait. C'est depuis cette montagne que les premiers ermites reçurent de saint Albert une Règle, qui deviendra très vite une norme de vie. Leur charisme dans l'Eglise est d'éduquer « à la conscience de la présence de Dieu », en évitant tout ce qui peut la disperser et la centrant sur le Christ.

En sept chapitres, l'auteur passe en revue les principaux témoins de la tradition priante et mystique du Carmel non réformé. Nous apprenons à connaître Nicolas le Français, auteur de *La Flèche de Feu,* Baptiste de Mantoue, Michel de Bologne, Maria Petyt et bien d'autres, ainsi que l'importance de l'*Institution des Premiers Moines*, publiée par le catalan Philippe Ribot, qui manifeste la référence au prophète Elie. Valabek souligne l'importance de la réforme de Touraine, qui va influencer l'Ordre jusqu'à nos jours, notamment dans ses efforts d'intériorisation, ou en développant la prière mentale.

Un des mérites indiscutables de cet ouvrage est de mettre en lumière toute une série de figures restées dans l'ombre des deux grands Docteurs Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. La comparaison avec d'autres Ordres, notamment les mendiants, est éclairante : l'auteur revendique pour le Carmel « une position intermédiaire entre l'intellectualisme de l'école dominicaine et le volontarisme des Franciscains » (p. 48). Ainsi l'affectivité ou prière affective trouve dans le Carmel davantage son lieu d´épanouissement, comme chez Dominique de Saint-Albert, un disciple de Jean de Saint-Samson.

Valamek présente avec quelques réserves la tradition thérésienne quant à la suppression du chant de l'office par Sainte Thérèse « afin d'avoir plus de temps pour la prière mentale » (p. 32) pour insister sur la prière liturgique comme le lieu normatif de la tradition carmélitaine non-réformée, insistance par moments obsessionnelle et qui peut éclairer les rapports complexes des deux branches du Carmel.

Joseph de ALMEIDA MONTEIRO, o.p.

Dominique BARTHELEMY, ***Le pauvre choisi comme Seigneur. La Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres***, édition préparée par Adrian SCHENKER et Laura BRUSOTTO, Cerf, 2009, 20 €.



Comme l'explicite l'avertissement au lecteur, cet ouvrage est la reprise d'un certain nombre d'interventions du Père Dominique Barthélemy, exégète dominicain, lors de sessions organisées par les Petites Sœurs de Jésus. Il n'a donc pas le caractère achevé d'une œuvre écrite par l'auteur lui-même.

Dans sa préface, le Cardinal Martini résume

très bien le propos de l'auteur : « Partant de la prédication du règne de Dieu faite par Jésus, il remarque comment, dès le début, une telle prédication est étroitement liée à la pauvreté : 'Bienheureux vous les pauvres', 'Aux pauvres est annoncé le règne de Dieu'. [il examine] les différents chemins du chrétien en ce qui concerne la pauvreté et la richesse, pour faire comprendre les contextes où la gravité et la force de cette attitude fondamentale apparaissent dans tout leur relief [...] [il] montre comment la pauvreté est essentielle pour saisir le mouvement de la Rédemption et peut être considérée comme le symbole clé de l'action de Jésus et de l'Église. » (p. 8-9).

Dans la première partie (« Le choix du Très-Haut »), nous trouvons, p. 32, deux affirmations qui sous-tendent l'ensemble de la réflexion. Tout d'abord : « Est riche celui qui a la possibilité d'un avenir » (mais l'auteur reconnaît que « ce n'est cependant pas le sens habituel que l'on donne au mot richesse. »). Quant à la pauvreté, elle est caractérisée par le « manque d'estime », car « le premier besoin de l'homme n'est pas d'être aimé, mais d'être estimé, c'est-à-dire d'exister comme valable pour quelqu'un. ».

Dans la deuxième partie (« Chemins d'hommes »), on trouve explicitée, p. 44, une consigne très simple : « Que doit faire le riche ? Il doit apporter [au pauvre] la certitude qu'il existe pour Dieu ». Cependant, la catégorisation « pauvre » et « riche » n'est pas figée dans la réalité et l'auteur est conduit à affirmer : « Ce qui est au centre du mystère de la pauvreté et de la richesse, c'est la conversion du pécheur. Un riche peut devenir pauvre » (p. 51), affirmation qui commande toute la suite de la réflexion. En finale de cette deuxième partie, on notera un long développement sur justice et droit.

Les deux dernières parties de l'ouvrage (« L'œuvre de la création » ; « Les circonstances de la rencontre ») s'éloignent notablement du thème initial. Après un chapitre préliminaire sur les mises en cause des affirmations bibliques par le développement des sciences modernes, la troisième partie développe une réflexion autour de la création : « par déracinement » (pp.105-110), « dans la miséricorde » (pp.111-132), « par le pauvre » (pp.133-155). « La première création est de s'éveiller comme existant. La seconde création se fait par la mise en cause de mon droit à exister par la présence d'autrui. Elle se réalise par le choix d'autrui comme prochain » (p. 151).

La quatrième partie constitue un ensemble assez disparate, mais riche de réflexions très suggestives sur le décalogue (pp.157-166), la transcendance sous le signe de l'intimité (pp.175-178), le sens du baptême (pp.180-188), l'eschatologie (pp.194-206) avec une comparaison tirée de la situation vécue par l'embryon comme première analogie de notre passage par la mort pour ressusciter. Cette partie se conclue par une réflexion sur le sens du mal et la naissance de l'humanité.

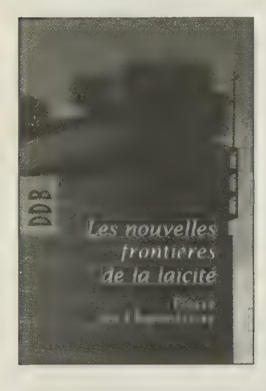
Bernard-Dominique MARLIANGEAS, op

**Nous avons reçu à L&V
et nous vous signalons :**

Jaime GARCIA, ***L'amitié de Dieu.*** *Saint Thomas de Villeneuve maître de spiritualité augustinienne*, Cerf, 2009, 156 p., 16 €. Petit traité de vie spirituelle à partir de l'œuvre d'un maître du XVIème siècle.

Société

Pierre de CHARENTENAY, ***Les nouvelles frontières de la laïcité,*** Desclée de Brouwer, 2009, 220 p., 17 €.



Directeur de la revue *Etudes*, l'auteur nous invite à mieux connaître une laïcité qui ne se limite pas aux rapports des Eglises et des Etats, mais qui prend en compte l'évolution du phénomène religieux lui-même. Après avoir noté l'absence d'une définition satisfaisante de la laïcité, il en propose une typologie tirée des constats historiques dans différents pays : laïcité de séparation, de rejet, de reconnaissance, de coopération.

L'histoire de la laïcité en France témoigne de ces différences : du Concordat napoléonien de 1804 à une séparation imposée par l'Etat en 1905, puis des arrangements après la première guerre mondiale, jusqu'au financement de postes d'enseignants dans les écoles catholiques ayant signé contrat avec l'Etat en 1959 jusqu'aux déclarations du président Sarkozy sur la laïcité ouverte et l'apport du catholicisme à la société (voir son livre publié par les éditions du Cerf en 2004, *La République, les religions, l'espérance*). Le contexte change, comme l'illustre la remarque ironique de René Rémond, pour qui le centenaire de la loi de séparation célèbre en 2005 l'adieu à la religion catholique à l'heure où la République très laïque se doit d'accueillir une nouvelle religion : l'Islam.

Dans les rapports entre l'Eglise et l'Etat, Pierre de Charentenay note l'ambiguïté de l'Eglise catholique à la suite du Concile Vatican II qui, d'une part, ouvre largement le dialogue avec le monde et avec les autres Eglises et religions avec des textes comme *Dignitatis Humanae* et *Gaudium et Spes*, en reconnaissant la liberté de la conscience humaine, tout en produisant par la suite des textes qui prolongent la culture intransigeante de la Curie romaine, comme *Humanae vitae* (1968). De fait, les décennies qui ont suivi Vatican II ont vu la montée d'un intransigeantisme catholique qu'ont illustré en France en 2007 l'affaire du Téléthon et celle du cardinal Martino, de Justice et Paix, invitant les catholiques à cesser leur soutien à Amnesty International (p. 88-99). Ces faits divers tournent autour de la « défense de la vie » : financement de recherches sur l'embryon, aide à l'avortement de femmes violées. Aux Etats-Unis, l'épiscopat a majoritairement pris le flambeau du lobby *pro-life* et mené campagne contre la candidature de Barack Obama qui n'a pas suivi les positions anti-avortement de son prédécesseur.

La diversité des situations est grande. L'auteur s'intéresse aux pratiques des différents pays : l'Amérique philo-cléricale, la coopération allemande, l'Italie très romaine, la Belgique divisée, la changeante Espagne, l'imbroglio turc, le cas philippin. Il passe en revue l'attitude des diverses religions : le catholicisme et le tournant de Vatican II, le protestantisme avec ses églises traditionnelles liées aux Etats de tradition luthérienne ou anglicane et son effervescence évangélique à travers le monde, l'orthodoxie avec le renversement de situation depuis 1989 où l'Eglise est devenue un pilier du pouvoir post communiste qui a largement financé la remise en état de son pa-

trimoine religieux immobilier, l'Islam avec sa division entre sunnites et chiites et ses manifestations fondamentalistes, l'hindouisme, qui bien qu'à l'origine de la sagesse bouddhiste et de la non-violence, a inspiré en Inde des manifestations meurtrières contre les musulmans, enfin le judaïsme toujours présent entre diaspora et Etat-nation.

La laïcité connaît donc de nouvelles frontières à cause du mouvement même des religions et des progrès de la démocratie dans des Etats nations qui se redéfinissent à travers la construction difficile de la gouvernance d'un monde interdépendant.

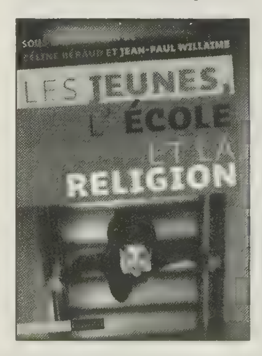
Ancien directeur de l'OCIPE (Office catholique d'information et d'initiative pour l'Europe), organisme créé par les jésuites à Strasbourg dès 1957, l'auteur nous parle avec une particulière compétence de l'évolution de la laïcité à travers l'unification laborieuse de l'Europe. Est décrit le contexte de l'élaboration de la charte des droits fondamentaux de l'Union européenne adoptée le 12 décembre 2007 qui traite de la « liberté de pensée, de conscience et de religion » en déclarant: « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites ».

Charentenay en conclut que « cette laïcité à l'européenne vient bousculer la France dans ses traditions. Elle propose une bonne synthèse entre le système français et allemand, des systèmes de séparation ou de coopération, pour entrer dans une laïcité de négociation ouverte à toutes les réalités partagées par les Européens, y compris les réalités religieuses » (p. 205-206). Si le politique s'affranchit de la tutelle des Eglises, celles-ci interrogent donc les sociétés et les Etats à partir de leurs propres valeurs.

Dans un style simple et fluide, cet ouvrage apporte un précieux éclairage sur la question complexe et mal connue de la laïcité. On regrettera cependant l'absence d'un index onomastique qui permettrait au lecteur d'accéder rapidement aux nombreuses informations précises qu'il contient.

Hugues PUEL, o.p.

Les jeunes, l'école et la religion, sous la direction de Céline BERAUD et Jean-Paul WILLAIME, Bayard, 2009, 283 p., 19 €.



A l'origine de ce livre, une enquête européenne sur la religion dans l'enseignement. Une enquête, par questionnaires, entretiens semi-directifs et observations en classe, bien reçue, sauf de rares exceptions. Neuf sociologues et universitaires en rendent compte et développent une réflexion centrée sur le cas de la France. C'est l'occasion de faire un bilan de la mise en œuvre du rapport Debray de 2002, commandé par Jack Lang devant le constat de l'inculture des élèves sur les faits religieux.

Le cas français est unique en Europe: pas de cours spécifique, les faits religieux sont traités dans les différentes matières et considérés

comme des faits sociaux dans la neutralité de l'enseignant, alors que dans les autres pays, ils sont plutôt traités en dialogue avec les élèves. Toutefois les préconisations européennes recommandent une distanciation critique ainsi que la prise en compte de la diversité des religions et convictions non-religieuses.

L'enquête reflète la vision des adolescents sur la religion comme « une affaire privée », mais néanmoins « aidant à comprendre ce qui se passe dans le monde ». Moins souvent athées que leurs parents, plus souvent agnostiques et sans religion (presque un élève sur deux), ils restent « ouverts à une certaine forme de spiritualité ». L'islam, avec son impact médiatique, devient la religion de référence. Il y a « une islamisation de la représentation de la religion ». Laïcité, pour eux, n'évoque pas tant la neutralité de l'Etat que la liberté de conscience et l'égalité entre les religions. Ils ont intégré une éthique de la tolérance et de la libre discussion.

L'enseignement des faits religieux ne suscite ni intérêt particulier, ni opposition, sauf pour une petite minorité. Ils attendent de la part des enseignants neutralité et objectivité. Comprendre le message des différentes religions, oui, mais ne surtout pas être introduits à la foi. Cet enseignement suscite des échanges en classe. Beaucoup de stéréotypes et d'amalgames sont véhiculés, quand ce ne sont pas des négationnismes. Plutôt que de les prendre de front, un professeur peut avoir tendance à s'en tenir aux faits, aux chiffres, à mettre en avant les similitudes entre religions, au risque d'un certain irénisme et d'une vision relativiste.

Un chapitre traite de l'enseignement privé — dont on sait qu'il est à 95 % catholique. Dans l'attitude des élèves, il y a peu de différences. Un peu moins d'élèves se disent ici « sans religion » ; et la petite minorité de « pratiquants » est deux fois plus importante. Aux programmes publics s'ajoute ici en général une heure par semaine de « culture religieuse ».

Ce livre est ainsi un compte-rendu, sans découverte inattendue. Bien des questions abordées mériteraient un débat. Ce qui est dit essentiellement, c'est que le climat a changé ; les sujets religieux ne sont plus inabordables dans l'école laïque. Toutefois ne nous faisons pas d'illusion sur le niveau de culture religieuse apportée dans le cadre des programmes. Cela reste peu de choses.

A noter : dans l'enseignement privé juif (25 000 élèves en 2005), 93 % des élèves sont de religion juive et les cours obligatoires de religion occupent parfois jusqu'à 10 heures par semaine. On peut se demander, dès lors, si a encore un sens l'obligation faite à un établissement sous contrat (90 % le sont) de ne poser aucune condition de religion pour l'inscription des élèves.

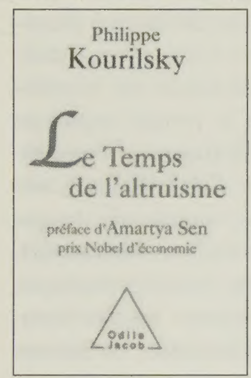
Guy de LONGEAUX

Nous avons reçu à L & V
et nous vous signalons :

Tangi CAVALIN, Charles SUAUD, Nathalie VIET-DEPAULE, dir., ***De la subversion en religion***, Karthala, 312 p., 26 €. Comment la religion peut jouer comme force de changement face à l'ordre établi.

Matteo NICOLINI-ZANI, ***Nos frères de Chine.*** *Les communautés catholiques dans la Chine contemporaine,* Parole et Silence, 2010, 150 p., 13 €. Portrait de l'Eglise de Chine par un moine sinologue.

Philippe KOURILSKY, ***Le temps de l'altruisme,*** préface d'Amartya Sen, prix Nobel d'économie, Odile Jacob, 2009, 213 p., 21,90 €.



Cette étude d'une grande lisibilité pousse à l'éveil de la conscience universelle. Tout homme de bonne foi, qu'il soit croyant ou non-croyant, doit se sentir concerné et responsable du destin individuel et collectif de tous. La mondialisation l'exige. Le grand message de cette étude scientifique fondée sur le réel observé et analysé, optimiste dans le meilleur des cas, pessimiste autrement, pousse à l'action volontaire immédiate, dans l'urgence.

L'auteur défend l'idée d'un altruisme régulateur dans le monde, une « *altrui-mondialisation* », pour la fondation d'une « *cité des autres* » (p. 183). L'auteur distingue clairement l'altruisme qu'il promeut de la générosité qui arrivera en complément individuel. Il s'agit d'un acte conscient, de cette « *attention délibérée portée par un individu aux libertés individuelles de l'autre, avec l'intention délibérée de les défendre et de les accroître* » (p. 108). C'est dire à quel point l'action collective est engagée en profondeur. Elle implique un devoir imposé par la raison, qui s'associe aux libertés individuelles pour les dynamiser.

Une telle attitude consciente valorise une introspection rationnelle, vise le sens de la responsabilité, un questionnement éthique indispensable à l'action, dans la perspective d'un dialogue universel. Si la science produit du consensus, elle n'exclut nullement, au contraire, les dimensions non rationnelles de l'homme. Loin de considérer l'*altruisme* comme une utopie, l'auteur revendique une *vision* d'avenir réaliste, non réductible à un simple concept. L'*homo oeconomicus* contemporain ne peut perdurer dans ses égoïsmes où l'amoralité, si proche de l'*immoralité* domine. Il va **devoir** intégrer l'altruisme. Les crises que nous vivons (climat, crise financière, pauvreté…) en induisent l'urgence. Notons la belle citation de B. Esamberg (p. 147) : le combat économique « *a transformé la planète en champ de bataille sans morale ni spiritualité [...] La planète a pris la route des choses oubliant celle de l'esprit* ».

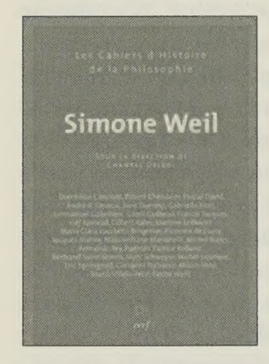
Philippe Kourilsky se situe clairement dans une pensée libérale. Il reconnaît la valeur de l'intuition tout en démontrant le rôle nécessaire de la science qui crée le consensus, mais promeut l'échange dialogué à tous les niveaux, dans le cadre d'une démocratie participative. Il s'agit de promouvoir auprès des citoyens de notre planète (tout au moins à l'échelle d'un pays ou de l'Europe) leur devoir d'altruisme. Tout évolue dans le monde, même le génome humain. C'est ainsi qu'il convient de donner à l'altruisme la place qui lui revient, à la fois dans les sciences économiques et dans la théorie politique. Il peut ne pas y avoir de démocratie globale ; il y aura un « *espace démocratique global et virtuel* ».

Les chrétiens, quel que soit leur degré et leur sphère de responsabilités, peuvent se sentir appelés à soutenir par leur action cette analyse de l'altruisme, en mettant l'accent sur les problèmes sociaux pour plus d'équité. Ils pourront alors ajouter la générosité et la compassion qui correspondent à leur vocation : les deux pensées se complètent.

Olivier LONGUEIRA

Philosophie

Simone Weil, collectif sous la direction de Chantal DELSOL, coll. « Les Cahiers d'histoire de la philosophie », Cerf, 2009, 680 p., 48 €.



2009 a vu paraître nombre d'ouvrages sur Simone Weil, à l'occasion du centenaire de la naissance de cette philosophe, hors du commun par sa fidélité sans compromission à rechercher la vérité et sa position à la croisée des chemins de la première moitié du XXème siècle. C'est ainsi que les éditions du Cerf poursuivent leur publication des « Cahiers d'Histoire de la Philosophie » par un opus sur Simone Weil. Selon le principe de la collection, sont réunis dans ce volume des articles inédits ou déjà parus des meilleurs spécialistes.

Chez Simone Weil, les écrits et la vie sont inséparables. Lire son œuvre demande de prendre connaissance des événements dont elle jaillit. Réciproquement, découvrir sa biographie n'a de sens que si l'on se réfère aux traces que ses cahiers ont laissées des réflexions qui l'ont habitée : seule l'idée, en effet, a ce pouvoir d'inspirer une exigence et une radicalité telles qu'on les retrouve dans les choix existentiels de cette jeune femme. Aussi est-il heureux que la diversité des auteurs, des approches et des thèmes des articles, nous mette en présence de la pensée vivante de cet auteur. Les divergences de position que l'on constate entre les articles sont elles-mêmes, en un sens, une fidélité à la pensée d'une philosophe morte trop jeune (à 34 ans) pour nous avoir laissé une œuvre exempte de tensions internes, même si l'élan qui la suscite l'unifie.

Les articles sont organisés de façon à proposer un parcours cohérent à travers les principaux thèmes de l'œuvre laissée par la philosophe, quoique « dans la pensée organique de Simone Weil tout se [tienne], continuellement », comme l'écrit Gabriella Fiori. Son article ouvre le recueil, comme une longue introduction fournie et détaillée. Philosophie, morale, politique, société, histoire, mystique, religion, poétique, ou encore articles transversaux : la richesse de la pensée de Simone Weil est patente !

Prenons par exemple le thème de l'attention. Un article est consacré à la seule étude de cette notion centrale, mais tous cependant l'évoquent d'une manière ou d'une autre. Tout d'abord, l'attention est la condition d'accès au « royaume de la vérité » : le réel ne peut être connu tel qu'il est que si l'on renonce à chercher à le faire correspondre à nos désirs. Ce renoncement, cet « arrachement » même, en un sens, lave le regard, le détourne de soi, le rend attentif à accueillir cela qui ne se prend pas, mais qui se donne, parce que nouveau par rapport à nous, et donc inimaginable, hors de nos prises toujours trop avides. La philosophie est alors à comprendre paradoxalement comme une discipline qui est « *exclusivement* en acte et pratique », selon une formule de Simone Weil dont le sens est déployé par l'article de Pascal David.

Cette disponibilité concerne ainsi tout autant le domaine de la philosophie que celui de la morale. Aussi, le « désir du bien » (titre de l'article précis de Miklos Vetö) est-il ce désir devenu attentif, qui a consenti à ne pas se tourner vers des biens particuliers. En effet,

quand nous désirons tel ou tel bien particulier, c'est toujours d'un mouvement qui vient de nous. Or, dans la philosophie de Simone Weil, un tel mouvement est opposé au bien, qui se donne comme Dieu au monde, en kénose. Aussi – et l'on est là à la jonction entre morale et religion – « l'attention, dans sa forme la plus haute, est prière », « constitue un lien direct avec Dieu », parce que Dieu est ce bien qui ne peut que se donner et non se prendre. Notons que la perspective pourrait être platonicienne : ce qu'on connaît est finalement corrélatif de la manière dont on cherche à connaître – et l'on se référera ici à l'article de Michel Narcy : Simone Weil assimile Platon tout en le transformant. L'attention est alors une conversion radicale, une « exposition à l'absolu » (Francis Jacques).

Il ne faut pas oublier la pensée politique et sociale par laquelle la philosophe fut d'abord connue après guerre (Camus édite et préface son ouvrage majeur et décisif, *L'Enracinement*). Et elle aussi traversée de cette exigence de l'attention. En effet, les maux contemporains, déracinement, oubli du passé, travail déshumanisant, démocratie qu'étudient à leur tour chacun des articles sur ce grand domaine de la pensée weilienne, ont tous un lien avec l'absence d'attention. Ainsi son projet pour une Europe d'après-guerre propose-t-il la « formation de l'attention » comme tâche centrale de la culture, puisque l'attention est la vertu principale de l'individu dans la société weilienne (Eric O. Springsted). De même, sauver le travail de sa dimension servile passe par l'exercice de l'attention propre à chaque activité, intellectuelle ou manuelle (Domenico Canciani).

Ainsi, ce volume dense, dont nous n'avons ici évoqué qu'un des thèmes transversaux, peut-il être lu comme ouvrage de travail, en accompagnement des écrits de Simone Weil elle-même, ou comme une lecture d'introduction stimulante et précise. Certes, quelques articles ne nous ont pas paru suffisamment critiques dans leur examen, peut-être du fait de l'admiration que suscite inévitablement une telle personnalité humaine et intellectuelle – alors que d'autres sont admirables de justesse. Mais cet ouvrage est fidèle, comme un passage de témoins au lecteur, à ce qui est la fécondité propre de l'œuvre de Simone Weil : on ne peut pas ne pas être mis soi-même en route au contact d'une telle pensée.

Marie WALCKENAER

Nous avons reçu à L & V
et nous vous signalons :

Gaston PIETRI, ***Qui est l'homme ?***, Salvator, 2010, 174 p., 17 €. Réflexion spirituelle sur les critères pour juger la réussite de la vie d'un homme.

André CANTIN, ***Être est aimer***, t. 2, **La condition humaine**, Cerf, 2010, 110 p., 15 €. Suite de la réflexion amorcée avec *Partir en philosophie* sur le sens de la vie.

Mgr Renauld de DINECHIN, Charles MERCIER, Luc DUBRULLE, ***Frédéric Ozanam.*** *L'homme d'une promesse*, Desclée de Brouwer, 2010, 192 p., 18 €. Évocation de l'étudiant, de l'apôtre de la charité, de l'enseignant, et de l'homme social et politique.

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 85 2010/1

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –
Site Web : http://www.revue-etr.org -
E-mail abonnements administration@revue-etr.org
Abonnements 2010 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)
France 34 - Etranger 38
Abonnements de soutien : France : 45 - Étranger : 50 É
Tables 1976-1990 : 13 Éfranco
Prix de ce n° : 13 Éfranco